



## **TESIS DOCTORAL**

# **COMUNICACIÓN, EXPERIENCIA Y JUICIO DEL DAÑO. UNA PROPUESTA ARENDTIANA SOBRE LA MEMORIA Y LA JUSTICIA**

**Autor:**

**ALFREDO KRAMARZ PÉREZ**

**Director/es:**

**CARLOS THIEBAUT**

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES: FILOSOFÍA, LENGUAJE Y  
LITERATURA**

Getafe, 2 de Diciembre de 2015

“En el pasado; ya nunca más”

*Presencia*, Onetti.

# COMUNICACIÓN, EXPERIENCIA Y JUICIO DEL DAÑO. UNA PROPUESTA ARENDTIANA SOBRE LA MEMORIA Y LA JUSTICIA

|  |     |
|--|-----|
| <u>Introducción</u> .....  | 5   |
| <u>PARTE I. Memoria, historia e institución</u> .....  | 16  |
| 1.1. <i>¿Qué hacemos al recordar institucionalmente?</i> .....   | 19  |
| 1.1.1. Émile Durkheim y Maurice Halbwachs: el nacimiento de la sociología de la memoria .....  | 21  |
| 1.1.2. Jan Assmann y la realización institucional de la memoria .....  | 35  |
| 1.2. <i>¿Qué deberíamos no olvidar?</i> .....  | 39  |
| 1.3. <i>Contra-memorias y memorias disonantes</i> .....  | 51  |
| 1.4. <i>Cosmopolitismo del miedo y memorias parias</i> .....   | 60  |
| <u>PARTE II. Justicia y experiencia: la ligazón entre derecho y negatividad, como motor de la teoría de la justicia</u> .....  | 70  |
| 2.1. <i>Dos perspectivas filosóficas sobre el pensamiento de Rawls y Habermas desde la experiencia del daño</i> .....  | 72  |
| 2.1.1. Primera perspectiva: la ausencia de la fuerza normativa de las experiencias de negatividad en las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas .....                     | 72  |
| 2.1.2. Segunda perspectiva: la posibilidad de establecer acuerdos normativos sobre experiencias de daño en los términos del liberalismo democrático y constitucional ..... | 81  |
| 2.1.2.1. Habermas: la teoría de la justicia después de Auschwitz y a través de Auschwitz .....   | 83  |
| 2.1.2.2. Rawls: la intención de un teórico normativo ante experiencias históricas de conflicto .....   | 96  |
| 2.2. <i>Judith Shklar y el sentimiento de injusticia</i> .....   | 112 |

|   |     |
|---|-----|
| <u>PARTE III. Las voces de la experiencia</u> .....   | 132 |
| 3.1. <i>La voz en primera persona o experiencia primaria: casos de desencanto entre la memoria y el derecho</i> ..... | 137 |
| 3.1.1. Un esbozo del paisaje de la reflexión post-trauma .....  | 139 |
| 3.1.2. La estructura del trauma y el fracaso o triunfo de la ley: Shim'on Srebrnik .....                              | 152 |
| 3.2. <i>La voz en tercera persona o experiencia secundaria: las resoluciones de la memoria</i> .....                  | 169 |
| 3.2.1. La sala del tribunal como espacio de elaboración de la experiencia secundaria .....                            | 172 |
| 3.2.2. La comunicación del daño .....   | 192 |
| 3.2.2.1. Corresponsales de la culpa .....   | 208 |
| 3.2.2.2. Arendt bajo sospecha .....   | 224 |
| 3.2.2.3. ¿Importa lo que fuimos? Filosofía y periodismo .....   | 241 |
| <u>Conclusiones. Las nuevas concepciones requieren nuevos términos</u> .....  | 249 |
| <u>Bibliografía</u> .....   | 256 |

## Introducción

Dicen que la introducción se escribe al final del trabajo y que el momento de su redacción puede ser propicio para ajustar las cuentas con lo escrito. En línea con lo anterior, considero que la introducción es un espacio adecuado para mostrar con honestidad los objetivos de la investigación y además, es un lugar conveniente para contar las vías de salida que he creído encontrar al laberinto conceptual en el que embarco al lector. No quisiera tan sólo indicar las dimensiones de la tarea que me propuse realizar al inicio de la tesis para buscar benevolencia ante el supuesto “tamaño” de la empresa a realizar. Y tampoco es mi intención imponer una visión tiránica sobre la investigación que indique los sitios precisos donde se halla lo mucho o lo poco valioso de la misma.

La noche en la que comenzaba a dar forma a la introducción fue precedida por una tarde de seminario impartido por Carlos Thiebaut a los alumnos del *Máster en Teoría y Crítica de la Cultura*. En aquella sesión estuvieron presentes -entre otras- las ideas de Michel Foucault sobre genealogía y arqueología del saber y pudimos leer algunos de los prólogos que el filósofo francés escribió para libros como *Las palabras y las cosas* o *Historia de la sexualidad*. Durante la misma nos detuvimos en distintos párrafos y en mi caso, quise apropiarme de las siguientes palabras e integrarlas en mi introducción: “Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se recopie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decirse, ni de decir lo que debe ser”<sup>1</sup>. Ese deseo o más bien la necesidad que acompaña al gesto de desprenderse de lo escrito y mostrar una cierta distancia ante lo dicho, de evitar fantasear con la supuesta supremacía de la autoría, guía la manera elegida de encarar la introducción. Una introducción que sin llegar a ser un informe contra uno mismo, pretende evitar la tentación de la complacencia y alejar la ensoñación de querer pensar que puede ser prescrita una forma de lectura que cercene la libertad de la interpretación de los lectores.

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel., *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002, p. 8.

Al escribir esta introducción recuerdo que un libro ocupó un lugar especial en el inicio de la investigación y ese libro al que me refiero fue *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Aquel texto que Hannah Arendt comenzó a redactar en el verano de 1962 y que fue publicado a partir de febrero de 1963 en la revista estadounidense *The New Yorker*, está en la génesis de las ideas principales sobre las que gira este trabajo. Parte de mis incongruencias, de las dificultades de fortalecer determinados razonamientos, de mis intentos en ocasiones fracasados de explorar específicas doctrinas filosóficas o particulares concepciones morales, políticas y jurídicas, son la mejor herencia que guardo de ese apasionante trabajo de Arendt. Tanto algunos de mis malentendidos -los que considero más fecundos- como los juicios que pudieran resultar más oportunos están en gran medida en deuda con el libro *Eichmann en Jerusalén*.

Entre mis ambiciones y objetivos iniciales se encontraban muchos de los elementos que me dejó como poso su lectura e incluso su articulación y distribución de contenidos alimentó motivos y porqués de la metodología escogida. A la luz de ese libro, digerido por infinidad de conversaciones con Carlos Thiebaut que fueron ampliadas con los debates tenidos con los profesores con los que realicé estancias de investigación (Carlos Frade, Max Pensky, Larry May, W. James Booth, José Medina, Christina Karageorgou) y con los compañeros de Humanidades y de otras áreas de conocimiento de la Universidad Carlos III de Madrid, encontré un asidero para tratar de fundamentar la estrategia de abordaje de los problemas conceptuales que avivan mi investigación.

La lectura de *Eichmann en Jerusalén* no la realicé de forma aislada o más bien, necesité de las andaderas proporcionadas por otros libros u otros autores para sentir que había comprendido lo esencial del mismo. Muchos de los recodos argumentativos de *Eichmann en Jerusalén* que me resultaban esquivos, que por momentos no entendía o que me generaban preguntas que necesitaba complementar de cara a aquello que sería el origen de mi investigación, los encontré ampliados en libros de Arendt como *Responsabilidad y juicio*, en su correspondencia con Karl Jaspers, Mary McCarthy o Gershom Scholem, o en ensayos como “Verdad y política”. Fueron lecturas complementarias del trabajo de Arendt las que me hicieron pergeñar un modo de acercarme a los debates en los que quería profundizar o por los que me sentía más atraído.

De la mano de Hannah Arendt llegaron lecturas contemporáneas que aportaron un sentido para recolocar ciertas discusiones en un marco actual de reflexión teórica. Y a partir del reconocimiento de esta inmensa deuda, he considerado oportuno abrir cada una de las partes en las que se divide mi investigación con una frase de Arendt y encuadrar los motivos de las mismas como respuestas o preguntas nacidas a luz de lo escrito por ella.

Sus ideas estaban presentes al diseñar la Parte I de la tesis titulada *Memoria, historia e institución*, cuando la pregunta sobre la institucionalización de la memoria amplió sus márgenes al debate sobre las contra-memorias y la memoria cosmopolita. Como veremos, me propongo pensar el concepto de memoria colectiva a partir de los estudios de Maurice Halbwachs y de las constantes reinterpretaciones de su pensamiento. Trato de reconocer la enorme influencia de la aproximación sociológica de Halbwachs al campo de la memoria colectiva y señalo algunas de sus huellas e intuiciones reflejadas en autores contemporáneos. También atiendo a las raíces de su pensamiento (por ejemplo a través de Durkheim) y a los desarrollos teóricos posteriores (de la mano de Jan Assmann).

Las discusiones acerca de la pluralidad de la idea de memoria colectiva, los debates sobre los intentos de dar cuenta de la repercusión de la diversidad de memorias y la necesidad de marcos sociales e institucionales para conservar recuerdos, son parte de las reflexiones que he querido subrayar en la obra de Halbwachs. También quise añadir un epígrafe sobre la posibilidad y consecuencias de institucionalizar formas de recuerdo y otro, sobre el papel de las contra-memorias que desafían o cuestionan las memorias oficializadas. Y finalmente consideré necesario abordar los procesos transnacionales y cosmopolitas de recuerdo, llamando *cosmopolitismo del miedo* a los intentos de recoger en instituciones de carácter internacional memorias de experiencias de negatividad.

Desde Arendt -como extraña ausencia/presencia- di forma a la parte segunda construida en el terreno de la teoría de la justicia y que tiene como título: *Justicia y experiencia: la ligazón entre derecho y negatividad como motor de la teoría de la justicia*. Digo ausencia y presencia de Arendt porque quizá sea la parte en que menos citas aparecen referidas a su pensamiento y sin embargo, entiendo que es fundamental su obra para precisar y justificar algunos de los enfoques propuestos. En este punto me detuve en las teorías democráticas y liberales de la justicia de Habermas, Rawls y Shklar, y en su

relación con la memoria del daño. En dicho apartado intenté recoger dos visiones: por un lado, las dudas ante la adecuación de las teorías de autores como Rawls y Habermas a la semántica de la memoria y por otro, el reconocimiento de la huella de la memoria del daño en algunos de sus trabajos más significativos. El último epígrafe de esta segunda parte la dediqué a la crítica realizada por Judith Shklar a las teorías procedimentales de la justicia desde el sentido dado por la autora al sentimiento de injusticia. En definitiva, con esta Parte II pretendo adentrar al lector en la compleja relación entre memoria y teoría de la justicia, dentro del contexto de las teorías liberales de la justicia que han influido de forma clara en la reflexión sobre la memoria en sociedades democrático-constitucionales.

La Parte III de mi investigación es en la que más claramente se manifiesta la influencia de Arendt y se inicia con una reflexión sobre las voces de la experiencia. En ella he subrayado las dificultades de transferir la experiencia primaria y de elaborar la experiencia secundaria. En este punto, aclaro, que una parte de la terminología empleada y la estrategia de distribución de contenidos, está en deuda -también- con los trabajos de Koselleck.

He titulado *La voz en primera persona o experiencia primaria: casos de desencanto entre la memoria y el derecho*, al punto dedicado a pensar la articulación de la experiencia primaria y la corriente de pensamiento dominante a este respecto será la reflexión post-trauma. Los ensayos dedicados al estudio de la relación entre trauma, testimonio y proceso judicial son numerosos y diversos sus enfoques. Entre mis objetivos se encuentra resaltar las dificultades de volcar en estructuras gramaticales experiencias de daño (la transformación de memorias traumáticas en memorias semánticas) y subrayar el problema de cómo el lenguaje de la legalidad y la esfera del arte pueden ayudar a articular dichas experiencias. Junto a ello, son también objeto de mi preocupación teórica las objeciones a la supuesta falta de fidelidad de los recuerdos a los hechos del pasado, las preguntas sobre la veracidad o autenticidad de los recuerdos y las sospechas respecto a las posibilidades reales de convertir en narración una experiencia de carácter traumático. Y dedico un apartado a la vida de Shim'on Srebrnik porque es un modo de mostrar a través de una biografía apasionante algunos de los debates sobre los que ha girado la reflexión sobre trauma y derecho, y su historia



personal permite analizar las diferencias entre dar un testimonio en la sala de un tribunal y ofrecerlo en el espacio del arte.

Después de la reflexión sobre la voz en primera persona pasé a analizar la voz o mejor dicho las voces en tercera persona y *las resoluciones de la memoria*. En este punto dos son los temas que me interesaba recoger: a) pensar las salas de los tribunales de justicia como espacios de elaboración de la experiencia secundaria (el protagonismo de este punto es pensar el problema de perseguir fines que van más allá de la justicia formal); b) comprender los procesos de comunicación del daño y entender la función de los periodistas (los *corresponsales de la culpa*) encargados de informar sobre los juicios en los que se dirimen responsabilidades por crímenes contra la humanidad o por genocidio. A este respecto, también pretendo analizar el trasfondo de los debates generados después de la publicación del reportaje de Arendt y hacer una serie de consideraciones sobre la peculiar condición de aquellos filósofos que por un tiempo se convirtieron en *corresponsales de la culpa*.

Los primeros capítulos de *Eichmann en Jerusalén* en los que se reconstruye la maquinaria nazi de destrucción del pueblo judío y en los que cobra especial relevancia la imagen de Adolf Eichmann como un funcionario, un hombre común, empeñado en realizar eficazmente su papel en la industria nazi de la muerte están en la base de las partes primera y tercera de mi investigación. Elisabeth Young-Bruehl ha subrayado que parte de las razones por las que Arendt quería cubrir el proceso a Eichmann residían en que ella había contraído una obligación con su pasado y a su vez, veía en el juicio la oportunidad de responder al interrogante sobre como un individuo termina siendo incapaz de pensar<sup>2</sup>.

La pregunta sobre la capacidad o los límites de nuestros sistemas jurídicos para juzgar este tipo nuevo de criminales fueron argumentaciones centrales en muchas de mis reflexiones sobre los intentos de normativizar experiencias de daño. Por ejemplo comprendí que trabajos como los de Judith Shklar o Arendt podían situarse en paralelo y ver en sus diagnósticos -de los primeros años sesenta- un lugar común: la crisis de los sistemas jurídicos liberales al dar cuenta del daño.

---

<sup>2</sup> Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. Manuel Lloris Valdés, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 414-416.

La descripción de Arendt de lo vivido en la sala del tribunal de Jerusalén cuando se detenía en la teatralidad de ciertos gestos o declaraciones, cuando repasaba la actitud de los jueces, de los testigos, del fiscal, era el anticipo de algunas de mis preguntas sobre la sala del tribunal como espacio público propicio para la elaboración de la experiencia secundaria. Veía dibujado en sus páginas problemas como el significado de hacer memoria y el hecho de enfrentar las memorias de las víctimas y los verdugos, con la palabra de los historiadores, con la labor de jueces y fiscales, con la verdad de los hechos y con la verdad erigida en nombre y a favor de la oficialidad. Consideraba que su mirada podía ser un camino interesante para pensar los aciertos y errores de las respuestas institucionales ante la experiencia del daño<sup>3</sup>.

Siempre me ha llamado la atención la manera en que Arendt repasaba las posiciones tomadas por las autoridades israelíes y cómo dilucidaba -por ejemplo- los nexos entre las políticas de David Ben-Gurion y la actitud del fiscal Gideon Hausner para evidenciar aspectos fundamentales en la construcción de la memoria oficial israelí de la Shoah. Era muy evidente su aprecio o desprecio hacia algunas de las figuras cruciales del juicio y en ocasiones se percibía que había tenido un trato personal con algunos de ellos. No obstante, a veces sentía que Arendt despachaba con cierta ligereza las acciones de algunos de los actores principales del proceso. Pienso -por ejemplo- en su forma de abordar la petición de extradición de Eichmann a Alemania por parte de Fritz Bauer (por entonces fiscal general de Hessen).

Entre los resúmenes siempre incompletos del libro de Arendt podría haber quien optase por sostener que su reflexión sobre el caso Eichmann era principalmente un intento de evidenciar problemas de jurisdicción y es probable que en ese sentido las acciones de Fritz Bauer fuesen un paso reflexivo entre otros muchos. Las informaciones que conocemos en la actualidad hacen de la figura de Fritz Bauer un personaje trascendental en el caso Eichmann<sup>4</sup>. Más allá de que fuese imposible conocer en su época la

---

<sup>3</sup> Como diría Arendt en uno de los ensayos que redactó como respuesta a la controversia generada por el caso Eichmann: “Lo que define a la verdad de hecho es que su opuesto no es el error ni la ilusión ni la opinión, elementos que no se reflejan en la veracidad personal, sino la falsedad deliberada o mentira”. Arendt, Hannah., “Verdad y política”, en ID., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003, p. 381.

<sup>4</sup> En un artículo publicado en *Haaretz*, podemos leer: “On May 23, 1960, the Mossad representative in Germany received a top-secret cable, stating: “Go to Tolstoy immediately and tell him Dybbuk has been captured and taken to Israel. You must give him the message between 2:00 and 2:30 P.M., local time”. “Tolstoy” was the Mossad code name for Dr. Fritz Bauer, the Hessen district attorney. “Dybbuk” was

relevancia de Bauer en el proceso a Eichmann, ya que faltaban décadas para que determinados documentos se desclasificaran y salieran a la luz pública, creo que Arendt acertó en algo crucial al comentar su figura: ella contrastaba la consciencia judía alemana de Bauer con la posición de silencio y olvido adoptada por el gobierno de Konrad Adenauer en Alemania.

Hay un punto teórico dejado por Arendt que probablemente ha sido uno de los más fecundos en mi reflexión: me refiero al papel desempeñado por algunos de los representantes de los Consejos Judíos europeos en las deportaciones nazis, lo que Arendt definió como *el pasado no digerido de los judíos*<sup>5</sup>. Con el diagnóstico sobre la *memoria fracturada* en Israel, Hannah Arendt subrayaba que algunos judíos habían participado de diversas formas en la catástrofe nacionalsocialista. Un asunto que había cobrado relevancia durante el proceso judicial a Rudolf Kasztner en Jerusalén que se abrió tras las acusaciones de colaboración esgrimidas por Malkiel Grünwald<sup>6</sup>. Dichas reflexiones reaparecen en distintos momentos de mi investigación y especialmente en el capítulo *Arendt bajo sospecha*.

Las argumentaciones de Arendt sobre el secuestro de Eichmann en Argentina y las razones que ofrecía para que fuera juzgado en Israel, también afectaron de manera notable a la parte dedicada a las resoluciones de la memoria y fue enriquecedor conocer los motivos de su fascinación por el juez Moshe Landau. También me impresionaron sus análisis sobre las declaraciones de los testigos durante el proceso a Eichmann. Arendt había criticado declaraciones como la de K-Zetnik que al recordar el *planeta*

---

another of the code names for Eichmann (...) Bauer, a Jewish Holocaust survivor, had received the information about Eichmann's location from another German-Jewish lawyer, Lothar Hermann, who had immigrated to Argentina during the war. His daughter, Silvia, had a new suitor named Nick Eichmann, the son of the Nazi criminal". <http://www.haaretz.com/news/features/an-inside-look-at-israel-s-operation-to-capture-nazi-criminal-adolf-eichmann-1.424275> . Consultado el 21/01/2013.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah., "El caso Eichmann y los alemanes. Una conversación con Thilo Koch", en ID., *Escritos judíos*, trad. Eduardo Cañas, Miguel Cancel, R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Paidós, Madrid, 2009, p. 591.

<sup>6</sup> El encargado de dictar sentencia en este juicio fue el juez Benjamin Halevi, quien -paradojas de la historia- sería después uno de los miembros del tribunal que juzgó a Eichmann, y que concluyó el 22 de junio de 1955. El juez encontró culpable a Kasztner y la sentencia fue revisada -en 1958- por la Corte Suprema de Israel. El fallo de la Corte Suprema supuso la absolución de Kasztner, sentencia que fue dictada unos meses después de su asesinato. Respecto a la sentencia del juez Benjamin Halevi sobre Kasztner: Zertal, Idith., *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, trad. Marta Pino Moreno, Gredos, Madrid, 2010, pp. 144-150. También es interesante el documental *Killing Kasztner: The Jew who Dealt with the Nazis* dirigido por Gaylen Ross.

Auschwitz se desmayó en el estrado y que hoy sigue siendo una de las imágenes fundamentales que se recuerdan al conmemorar el Yom HaShoah (“Día del recuerdo del Holocausto”) en Israel.

En aquellos párrafos se hacía notable la necesidad de reflexionar sobre los desencuentros entre trauma y ley, y en ellos percibo la huella que el trabajo de Arendt ha dejado en algunas de mis reflexiones aunque mis posiciones se construyan -por momentos- contra su mirada. Arendt mostraba, en los testimonios ofrecidos por parte de los testigos, las dificultades -en ocasiones inevitables- de relatar una experiencia de daño. Tanto tiempo después de la experiencia real surgían las dudas sobre el ajuste entre la memoria y la verdad de los hechos, o la distorsión que comporta un uso poético del lenguaje en el relato de aquellos acontecimientos. Y al mismo tiempo, se mostraba la ambigüedad de reconocer que algunas de las declaraciones de los testigos eran irrelevantes para juzgar a Eichmann y sin embargo, eran importantes para conocer en profundidad el significado de la Shoah.

El último punto, dedicado a los procesos de comunicación del daño, es una reflexión que nace como un intento de comprender el papel de los periodistas -los *corresponsales de la culpa*- enviados a cubrir juicios como el de Eichmann y también se inicia con Arendt y la misión encomendada por el editor del *The New Yorker*. Conocer las relaciones entabladas entre los corresponsales, así como la disparidad de sus puntos de vista, se tradujo para mí en la elaboración de una reflexión sobre las voces de los *corresponsales de la culpa* como voces difractadas ante lo opaco del sujeto juzgado. Basta pensar en la pluralidad de medios de comunicación que dieron cuenta del juicio, el eco global del proceso y su influencia en distintos países o la importancia en diferentes campos de aquellos enviados a contar una de las historias más terribles del siglo XX, para reconocer en esta tarea un paso obligado y necesario.

Es cierto que la voz del corresponsal no se modula como la voz de los jueces, pero ambas son imprescindibles para analizar la posibilidad de configurar la opinión pública y el espacio público, como una opinión y un espacio concernido por el daño. Y considero que sus voces son decisivas para el trabajo de elaboración de la experiencia secundaria. Sin los jueces o fiscales y sin los corresponsales, difícilmente cabría hablar de las *resoluciones de la memoria*.

Junto a la presencia permanente del pensamiento de Hannah Arendt afloraron preguntas como: ¿Incorporan los tejidos institucionales la memoria del sufrimiento? ¿Son esos tejidos parte de la respuesta al sufrimiento? Cuestiones que posibilitaron que afloraran dudas sobre la capacidad de dar cabida en el lenguaje de la legalidad a experiencias de daño.

Como he dicho, me preocupaba el problema de la *expresibilidad* de ciertos acontecimientos y vi la necesidad de una dimensión pública para la comunicación de experiencias de daño. En realidad creo que nunca he alejado de mi perspectiva teórica la consideración de que la memoria está atravesada por dimensiones de carácter público y he tenido presentes las consecuencias que se derivan de dicha afirmación. No cabe duda de que ciertos contenidos de memorias se han convertido en piezas relevantes en la constitución de lo público en las sociedades contemporáneas. Y entre los elementos derivados de la constitución de lo público a través de la memoria resalta -u ocupa un papel destacado- la abundancia de legislación sobre temas que afectan a la transmisión o conservación de la memoria. Una situación que para mí era vista como una invitación a reflexionar sobre las intersecciones entre los campos de la memoria y del derecho o entre lo que queda dentro de lo institucional y lo que se encuentra en sus márgenes.

Otro elemento central fue el reconocimiento de que en nuestro tiempo la obsesión por la memoria se ha convertido en uno de los focos centrales de la reflexión filosófica contemporánea. Sin embargo, ese reconocimiento no supone olvidar la fascinación por la memoria vivida a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Como ha sostenido el historiador Jay Winter podemos hablar de dos *generaciones de memoria*<sup>7</sup>. La primera *generación de memoria* estaría situada en el período comprendido entre 1890 y 1925. Y a esta primera generación pertenecen los trabajos sobre recuerdo y psicoanálisis de Sigmund Freud, las investigaciones historiográficas de Aby Warburg o en el campo de la literatura, Marcel Proust o Thomas Mann. Una generación que culminaría con la publicación en 1925 de *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* de Maurice Halbwachs.

La segunda *generación de memoria* comenzaría en los inicios de los años setenta del pasado siglo XX. En esta segunda generación destaca el papel del testimonio en la

---

<sup>7</sup> Winter, Jay., “Notes on the Memory Boom. War, Remembrance and the Uses of the Past”, en VV. AA., *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship between Past and Present*, ed. Duncan Bell, Palgrave Macmillan, UK, 2006, pp. 54-73.

literatura y el eco de los diferentes procesos judiciales llevados a cabo desde finales de 1945 hasta mediados de los años sesenta. Para Jay Winter, este segundo período supone un cambio de óptica: el interés porque perviva una forma de recuerdo colectivo de los daños acaecidos en el siglo XX se focaliza en las víctimas. El intento de preservar el pasado reciente por parte de instituciones estatales e internacionales y de organizaciones nacidas en la sociedad civil, junto a los desarrollos de la tecnologías de la información y su impacto en la conservación y difusión de testimonios, son algunos de los elementos que caracterizan esta segunda fase del boom de la memoria.

Como puede verse, no sólo en el presente hemos sido conscientes de la importancia de categorizar y definir qué entendemos por la memoria de ciertas experiencias y tampoco es exclusivo de nuestro tiempo el reconocer los límites de los intentos de relacionar su semántica con formas institucionales de recuerdo. No obstante, si es algo más singular de nuestra época el haber convertido la memoria en un elemento nodal del discurso público en sociedades con experiencias traumáticas que han visto quebrada la linealidad de la narración de su identidad colectiva. Con esta reflexión no quiero decir que el problema de la memoria sólo afecte a sociedades que han vivido recientemente procesos transicionales o conflictos bélicos (pensemos en el intenso debate sobre la esclavitud y sus reparaciones en EEUU<sup>8</sup>), pero sí creo que es un elemento que caracteriza nuestro tiempo.

La aproximación al campo de la memoria y a los debates sobre los fracasos y éxitos respecto a sus formas de institucionalización y comunicación, las desarrollé asumiendo una doble dificultad. Por un lado, la consciencia de que ninguna perspectiva sobre lo anteriormente señalado podría realizarse con éxito sin desarrollar una investigación de carácter interdisciplinar (la reflexión que propongo pivotó en mayor medida sobre autores relacionados con la filosofía, la sociología, la comunicación social y el derecho). Y por otro, la complejidad de querer atender a la semántica y a la comunicación de la

---

<sup>8</sup> Pensemos en los trabajos de William James Booth o Thomas McCarthy: “And the past is keenly felt not only in or between countries that have recently experienced the trauma of war or regime transformation. One need only consider the legacy of slavery and the seemingly intractable problem of race in America, or the bitter inheritance left by Britain’s entanglement in Ireland, to see how even in stable, mature democracies the past weighs heavily”. Booth, William J., “Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt”, *The American Political Science Review*, Vol. 93, No. 2, 1999, pp. 249-263. “The approach I defend holds that there is a collective responsibility of U.S. citizens as such for the enduring harms to African Americans that have resulted from legally sanctioned injuries of race under earlier regimes”. McCarthy, Thomas., “Coming to Terms with Our Past, Part II: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery”, *Political Theory*, Vol. 32, No. 6, 2004, pp. 750-772.

memoria y a su relación con lo normativo y lo institucional, requería de una amplitud y profundidad de miradas que produce la sensación de estar ante un problema que no se agota y del que uno extrae, tras cada avance reflexivo, la extrañeza de que sólo es un primer paso en el camino para la consecución de un tono personal en el tratamiento de los problemas teóricos mencionados.

Por último añadir que aunque en este trabajo el *ayer* es el protagonista del relato, ha de acompañarle al lector la marca del *todavía* que anuncia -frente al discurso de lo concluido- buenos motivos para seguir pensando. Y para sentir la vigencia de ese *todavía* siempre cabe regresar de nuevo a Arendt y continuar -en lo posible- las enriquecedoras conversaciones mantenidas con tantos amigos.

## PARTE I. Memoria, historia e institución

“las fronteras de las leyes positivas son para la existencia política del hombre lo que la memoria es para su existencia histórica: garantizan la preexistencia de un mundo común, la realidad de una continuidad que trasciende el espacio de vida individual de cada generación, absorbe todos los nuevos orígenes y se nutre de ellos”<sup>9</sup>. Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismo*.

La frase de Hannah Arendt que he elegido para situar la primera parte de la investigación me permite señalar el origen de mi preocupación sobre la relación entre la memoria y el derecho. En las palabras de Arendt reconocemos que la memoria es la garantía de la existencia histórica del hombre y que el derecho positivo es la garantía de su existencia política. A priori, las leyes positivas y la memoria se presentan separadas pero las dos son en realidad condiciones indispensables de la existencia humana. De algún modo, el derecho y la memoria se entrelazan y en lo que se desprende de su relación y en lo queda fuera de la misma, pondré el foco de mi atención.

En esta parte de mi investigación partiré de la idea de que las instituciones formalizan memorias y fomentan acciones, comportamientos, prácticas racionales o ritualizadas; y entre las acciones que impulsan las instituciones se encuentran las prácticas de rememoración. Partiendo de la comprensión de que el hombre puede *actuar a partir de la institución* y del reconocimiento de la importancia del momento en que las instituciones se invisten de *contenidos normativos*<sup>10</sup>, reconozco la importancia del desarrollo o mantenimiento de los vínculos institucionales que relacionan al individuo con el recuerdo de experiencias de negatividad.

De la cristalización de la memoria en instituciones, consecuencia de un proceso de aprendizaje histórico no lineal, nace gran parte de mi reflexión sobre la memoria, la

---

<sup>9</sup> Arendt, Hannah., *Los Orígenes del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Alianza Editorial, 2009, p. 624.

<sup>10</sup> Habermas, Jürgen., *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000, pp. 91-96.



historia y lo institucional. Una relación que trataré de delimitar a lo largo de cuatro epígrafes y que a continuación paso a detallar.

En el primer epígrafe prestaré atención a los debates cuyo epicentro es la relación entre la memoria colectiva y la memoria individual. Analizaré los conceptos *memoria individual* y *memoria colectiva* en la obra de Maurice Halbwachs, y trataré de comenzar mi estudio dando sentido a la siguiente pregunta: ¿Qué significa recordar institucionalmente? Asimismo me adentraré en los trabajos del sociólogo Émile Durkheim reconociendo su relevancia para el estudio de la memoria colectiva y el derecho. Y al final del epígrafe me dedicaré al análisis del concepto de *memoria cultural* que encontramos en la obra de Jan Assmann, entendiendo que la idea de memoria cultural puede ser una vía que nos permitirá discutir la realización institucional de la memoria. En este apartado me interesa encontrar una tesis general sobre el concepto de memoria colectiva y comenzar a subrayar que todo proceso de rememoración se ve atravesado por dimensiones de carácter público.

Posteriormente incidiré en la comprensión de las formas de institucionalización de la memoria preguntándome por la importancia de que los testimonios en primera persona se vean acompañados con discursos en tercera persona amparados por las instituciones. La pregunta a responder será: ¿Qué debemos no olvidar? Una cuestión que conduce a reflexionar sobre el llamado deber de la memoria y los usos políticos de la misma.

En el tercer epígrafe abordaré el tema de las contra-memorias y las memorias disonantes, es decir, memorias que desafían o cuestionan la construcción oficial de la historia y que pueden tener carácter político (como la reivindicación de memorias militantes) y a su vez, carácter epistémico (en el sentido de recuperar hechos del pasado condenados a la periferia, ocultados u olvidados por la oficialidad). La discusión sobre las contra-memorias y las memorias disonantes supone atender a aquellas memorias que cuestionan los procesos de rememoración impulsados desde las instituciones. En resumen, una invitación a profundizar en elementos críticos para juzgar las formas de institucionalización del recuerdo de experiencias de negatividad.

Y finalmente estudiaré como el proceso de institucionalización de la memoria se ha ampliado al espacio cosmopolita a través de la incorporación progresiva de memorias personales o colectivas a organismos e instituciones de carácter internacional. Para ello

desarrollaré dos conceptos: *cosmopolitismo del miedo y memorias parias*. Un punto con el trato de constatar los procesos de aprendizaje -no siempre exitosos- a través de la memoria del daño y que nos sitúa ante las conexiones entre la memoria y la construcción de la identidad en tiempos post-nacionales.

Por último añadir que esta parte de mi investigación anticipa o permite comenzar a dilucidar un problema que aflorara en otras partes de la tesis: la relación entre el eje horizontal de la historia y la experiencia, y el eje vertical de la normatividad y el derecho. Si la modernidad supuso la puesta en marcha de procesos de formalización (y aquí también hay un poso durkheimiano en la afirmación) cabe pensar en que los hechos de experiencia y de memoria se formalizan, o en una expresión tal vez más acertada dado el marco conceptual en el que me muevo, se *juridifican*. Adelanto al lector que no es obligado analizar dicho proceso como una puerta abierta para la pérdida de la experiencia, sino como la transmutación de esta a otras formas, por ejemplo, de universalidad.

### 1.1. ¿Qué hacemos al recordar institucionalmente?

Mi intención en este apartado es analizar los conceptos *memoria individual* y *memoria colectiva* a partir de la sociología de la memoria de Maurice Halbwachs, y tratar de dar sentido a la pregunta: ¿Qué significa recordar institucionalmente? En este capítulo de mi investigación también prestaré especial atención al pensamiento de Émile Durkheim y subrayaré algunas de las razones de su importancia para el debate actual sobre la memoria colectiva. En particular la propuesta durkheimiana acerca de la *conciencia colectiva*<sup>11</sup> de la sociedad, y la intuición de que dicha conciencia queda solidificada -o tal vez sería mejor el uso de la expresión coagulada- en el tejido institucional. Como han señalado distintos pensadores neo-durkheimianos, cabe decir que la relectura actual de la obra de Durkheim y sus implicaciones en el presente pueden estar lejos de la intención primera del autor, pero esto no es un motivo suficiente para invalidar las mismas. Asimismo, en este punto trataré de mostrar las influencias de ambos pensadores en autores contemporáneos y para ello, reconoceré algunas de sus huellas en los mismos.

En este epígrafe partiré de la comprensión del concepto de *memoria colectiva* como un terreno que está abonado por infinidad de discursos que abastecen los marcos referenciales o contextuales que condicionan y a la vez posibilitan nuestra forma de hacer memoria. Entendiendo que estos marcos sociales intervienen de manera decisiva en la configuración de las identidades colectivas y personales y en la reelaboración que se hace del pasado en el presente. Y a su vez, reconociendo que la organización de la

---

<sup>11</sup> La definición de conciencia colectiva en Durkheim la encontramos en su libro *La división del trabajo social*, recordemos sus conclusiones tras abordar el tema de la solidaridad mecánica: “El conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la conciencia colectiva o común. Sin duda que no tiene por substrato un órgano único; es, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad; pero no por eso deja de tener caracteres específicos que hacen de ella una realidad distinta. En efecto, es independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados; ellos pasan y ella permanece. Es la misma en el Norte y en el Mediodía, en las grandes ciudades y en las pequeñas, en las diferentes profesiones. Igualmente, no cambia con cada generación sino que, por el contrario, liga unas con otras las generaciones sucesivas. Se trata, pues, de cosa muy diferente a las conciencias particulares, aun cuando no se produzca más que en los individuos. Es el tipo psíquico de la sociedad...”. Durkheim, Émile., *La división del trabajo social*, trad. Carlos G. Posada, Akal, 2001, pp. 94-95.

experiencia en el tiempo presente también tiene importantes consecuencias para concebir el tiempo futuro.

Debo añadir, como nota aclaratoria, que en el uso sociológico del término “memoria colectiva” puede quedar fuera la idea de la memoria de experiencias de daño o no tiene porque incluirse necesariamente. Para evitar confusiones en su empleo aclaro que, si bien, analizaré el uso del concepto en la sociología tradicional progresivamente emplearé el término memoria colectiva<sup>12</sup> incorporando a la idea el recuerdo de experiencias de negatividad. Entre las definiciones de la memoria colectiva en las que en el concepto si incluye la idea de memoria del daño se encuentra la desarrollada por Mark Osiel: “consists of the stories a society tells about momentous events in its history, the events that most profoundly affect the lives of its members and most arouse their passions for long periods. This category for events prominently includes wars, revolutions, economic depressions, large-scale strikes and riots, and genocides-as well as the legal proceedings often arising from such upheavals”<sup>13</sup>.

Una vez definido el concepto de memoria colectiva y sus implicaciones, prestaré atención a la idea de *memoria cultural* desarrollada por Jan Assmann. Como veremos, el concepto de memoria cultural permite comprender la transición de la memoria del espacio de la comunicación cotidiana al espacio de la cultura objetivada. Reflexión que abrirá la posibilidad de pensar la realización institucional de la memoria.

---

<sup>12</sup> Los historiadores Winter Jay y Emmanuel Sivan prefieren utilizar el término *recuerdo colectivo* en lugar de memoria colectiva como modo de evitar las confusiones teóricas que acompañan a la reflexión sobre la memoria. Para estos autores, entre el *homo psychologicus* (memoria privada) y el *homo sociologicus* (memoria socialmente determinada), se encuentra el *homo actans* (subrayando la propia acción de los sujetos al hacer memoria). El *homo actans* hace referencia al hombre o la mujer que actúa (no en todo momento, ni siempre respondiendo a designios de otros) en un grupo socialmente construido para conmemorar hechos del pasado. Jay, Winter., y Sivan, Emmanuel., “Setting the framework”, en VV. AA., *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 9-10.

<sup>13</sup> Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2000, pp. 18-19.

### 1.1.1. Émile Durkheim y Maurice Halbwachs: el nacimiento de la sociología de la memoria.

Algunos autores conciben la memoria colectiva utilizando un modelo que subraya las dimensiones de conflicto, división o confrontación<sup>14</sup>. Analizando el espacio de la memoria como un mundo de lucha por la conquista de la hegemonía en el territorio de las narrativas que configuran o desdibujan las identidades; y enfatizando que la búsqueda incesante de un relato que domine la interpretación presente de los hechos del pasado supone concesiones de autoridad al recuerdo de unos y condenas a la periferia al testimonio de otros. Frente a esta postura, que privilegia aspectos conflictivos, considero que la pluralidad de memorias no tiene que conducirnos a comprenderlas privilegiando la idea de confrontación y menospreciando modelos dialógicos o de negociación. No obstante, ambos posicionamientos, tanto los que nacen a partir de modelos de conflicto como de modelos dialógicos, nos conducen a ser conscientes de la diversidad de memorias. Y esta diversidad nos obliga a desterrar el singular y a pluralizar el concepto de memoria colectiva.

Por una parte, es importante reconocer que las memorias colectivas se abastecen tanto del diálogo como del enfrentamiento con otras memorias ya sean colectivas o individuales, en un continuo trasvase de narraciones se van entretejiendo y redefiniendo unas a otras. Y por otra parte, cabe considerar que tanto las memorias colectivas como las memorias individuales se caracterizan por ser: intencionales, intersubjetivas (si bien, de su carácter intersubjetivo no se desprende necesariamente que sean siempre compartidas) y volátiles o maleables; además, ambas, precisan de un contexto social para su conservación<sup>15</sup>. Como sostiene Patrick Hutton, la necesidad de insertar la

---

<sup>14</sup> “Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past”. Nora, Pierre., “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, Nº. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, 1989, pp. 7-24.

<sup>15</sup> Sobre la relevancia del contexto social en la conformación de nuestra memoria individual es interesante las reflexiones de Halbwachs sobre psicología individual y psicología colectiva: “For, under the name of facts of interior observation it has presented us with a collection of real facts, without doubt, but detached from the conditions in which alone they find their *raison d'être*. It is necessary to take them, and,

memoria en un marco social de referencia, siempre sujeto a revisión, y el reconocimiento de la dependencia de la memoria de los grupos que detentan el control social, son dos de las contribuciones más significativas de Maurice Halbwachs al estudio de la memoria colectiva.

Es un elemento común destacar que en los esfuerzos teóricos de Maurice Halbwachs por desarrollar el concepto de memoria colectiva hay una enorme deuda con los planteamientos que Émile Durkheim empleó para pensar la relación entre el individuo y la sociedad (por supuesto sin pretender minusvalorar la influencia de otros autores para comprender su obra<sup>16</sup>). Recorrer los trabajos de Durkheim es una tarea obligada si lo que se pretende es redescubrir los comienzos de la reflexión sociológica sobre la conciencia colectiva y el desarrollo posterior del concepto de memoria colectiva. Pero ese retorno a los orígenes de algunos debates no sólo ilumina los cimientos de la sociología de la memoria sino que en muchos casos la desborda y supone una invitación a transitar o abrir nuevos caminos de investigación. En definitiva, Durkheim está en el origen de la reflexión memorial y estará con igual vitalidad en el momento en que el debate se hace más vasto y amplía su repercusión a las ciencias sociales en su conjunto.

Es reconocible en la obra de Durkheim su dedicación a pensar la idea de conciencia colectiva de la sociedad pero también debe comentarse que exploró -parcialmente- los procesos individuales de rememoración. Recordemos que Durkheim adelantó una definición de la facultad de la memoria en los siguientes términos: “Memory is the faculty whereby a past state of consciousness is reproduced within us so that we recognize it as past. A memory must fulfill both of these conditions”<sup>17</sup>. Una

---

replacing them in their own frame of reference, i.e., putting them in relation to the social realities of which they are a part, to restore the true nature of collective psychic states, a larger and more consistent picture than introspective psychology has shown us”. Halbwachs, Maurice., “Individual Psychology and Collective Psychology”, *American Sociological Review*, Vol. 3, Nº. 5, 1938, pp. 615-623. Hutton, Patrick., *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover, 1993, pp. 6-7.

<sup>16</sup> Junto a la influencia decisiva de Émile Durkheim en la obra de Maurice Halbwachs, cabe destacar la presencia del filósofo francés Henri Bergson, especialmente cuando refuta o explora las ideas bergsonianas sobre la duración pura y el tiempo común: “Maurice Halbwachs joined the Durkheim school as a statistician, but he devoted much effort and writing to the examination of collective memory. After studying with Bergson, Halbwachs joined with the social scientists and had some interest in refuting Bergson’s teachings”. Packard, Noel., y Chen, Christopher., “From Medieval Mnemonics to a Social Construction of Memory”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 48, Nº. 10, 2005, pp. 1297-1319.

<sup>17</sup> Durkheim, Émile., *Durkheim’s Philosophy Lectures. Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884*, edited and translated by Neil Gross and Robert Alun Jones, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 122.

conceptualización de la memoria que supone reconocer que no se recuerdan las cosas en sí, sino que lo que se recuerda son los estados de consciencia en el que aparecieron por primera vez. En su aproximación a la memoria añade que puede adquirir distintas formas, que no siempre los recuerdos son exactos o precisos, y que hay variaciones en las maneras de recordar en cada mente humana -para unos u otros puede ser más sencillo recordar un sonido, un color, un número.

Con respecto a la actividad de la memoria, E. Durkheim describe tres medios que la facilitan y tres fases en la que se divide el proceso de recordar. Los medios son: la repetición (es importante cuando nos encontramos en la obligación de recordar algo y es preciso detenemos en ello para fijarlo en la consciencia), la emoción (entendida como una energía que ayuda a recordar) y la atención (para una mejor ordenación y conservación de los recuerdos). Y las tres fases del hecho de recordar son: 1. La reproducción o recuperación de un pasado estado de consciencia; 2. El reconocimiento de ese estado como pasado -es decir, como algo que no ocurre por primera vez; 3. La identificación del momento en que se produjo ese estado de consciencia.

Cabe mencionar que en los trabajos de Durkheim hay una clara intención de separar la biología, y por tanto las leyes que pudieran desprenderse de la misma, del análisis sociológico. Y al mismo tiempo una percepción de que es viable establecer analogías o reconocer espacios comunes entre la sociología y la psicología. La separación tajante de la biología y la aproximación creciente a la psicología de su sociología, se percibe con claridad en sus estudios sobre las representaciones sociales y las representaciones individuales. Y en este contexto intelectual nace su concepción del hecho de recordar no como una nueva u original creación, sino como el retornar a la consciencia de un estado de consciencia pasado<sup>18</sup>.

En el pensamiento de Durkheim no encontramos una comparativa entre memoria individual y memoria colectiva, pero si un análisis que permite distinguir la consciencia individual de la consciencia colectiva y que será el punto de partida para -entre otros- Maurice Halbwachs. Oponer la consciencia colectiva a la consciencia individual abrirá nuevos campos conceptuales de tensión y en esa apertura, encontramos interesantes

---

<sup>18</sup> Durkheim, Émile., *Sociology and Philosophy*, Translated by D. F. Pocock, Routledge, New York, 2009, p. 4.

estudios que relacionan la conciencia colectiva con la creación del derecho o emergentes dicotomías como la que nace del contraste entre la conciencia colectiva y la conciencia estatal<sup>19</sup>. La relación entre la conciencia colectiva y las formas jurídicas, así como la diferencia entre conciencia colectiva y conciencia estatal, pueden verse como los primeros pasos -o a veces, pasos perdidos- en el camino de aclarar las relaciones entre la memoria colectiva y la memoria oficial siendo esta última la configurada por organismos estatales o supranacionales.

La llamada conciencia estatal es definida como un tipo de conciencia más clara y restringida que la conciencia colectiva. Un planteamiento teórico que comprende al Estado como productor de representaciones que tienen valor social y que se diferencian del resto de representaciones colectivas por su mayor rigor y claridad. En contraste con la conciencia estatal, la conciencia colectiva es difusa, recoge las creencias y los sentimientos de una sociedad, es autónoma respecto a los individuos y los trasciende, y al mismo tiempo desborda los contenidos de la conciencia estatal.

Como he dicho, en la obra de Durkheim recibe una cuidada atención la relación entre el derecho y la conciencia colectiva. Partiendo de las implicaciones de la afirmación de carácter general de que la ley refleja la conciencia colectiva se propone el estudio de la justicia penal como *expresión ritualizada, como dramatización pública, como código de cultura*<sup>20</sup>. Proyecto que puede caracterizarse como un intento de desnudar o hacer más visibles los vínculos entre la conciencia colectiva y los sistemas legales. Un proyecto que es casi una *genealogía del derecho* o descripción de su evolución histórica, en el sentido de búsqueda del origen y enumeración de las lógicas simbólicas y las prácticas de control social que contribuyen a la formación de los sistemas jurídicos.

En distintos pasajes de la obra de Durkheim encontramos profundos análisis sobre la relación entre la conciencia colectiva y el derecho. En particular se centra en el derecho penal y en como los actos considerados criminales deben ser entendidos como ofensas a la conciencia colectiva. El derecho penal aparece ligado o atado a la moral, a los

---

<sup>19</sup> Durkheim, Émile., *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, trad. Federico Lorenc Valcarce, Editor Miño y Dávila, Buenos Aires, 2003.

<sup>20</sup> Smith, Philip., y Alexander, Jeffrey C., "Introduction: the new Durkheim", en VV. AA., *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, New York, 2005, pp. 24-25.



sentimientos o emociones sociales y es concebido como un reflejo de la organización social<sup>21</sup>. Cabe decir que el concepto de derecho en Durkheim se define por establecer obligaciones y definir sanciones en función del incumplimiento de las mismas, y por ser un reflejo de las creencias y los valores arraigados en la historia o en la tradición.

En el derecho penal ve materializada una especie de solidaridad social que es una forma de expresión de estados de conciencia colectivos. En las formas de hacer justicia, en la aplicación del castigo, ve una señalización o semiótica<sup>22</sup>. Argumento que es una puerta abierta para el entendimiento de la sanción penal en su conexión o dependencia con la esfera de la cultura y a la interpretación del castigo como lección y muestra publica de indignación colectiva.

Asimismo, señala los orígenes del derecho penal en el derecho religioso y entre sus fines destaca no sólo dar una solución definida a determinados conflictos sino también el mantenimiento de la armonía social. Y añade que el derecho penal aún conserva señales religiosas cuando para su definición se sigue empleando la idea de castigar los actos que atentan contra algo trascendental: ser o concepto. Las observaciones sobre el derecho penal y la conciencia colectiva, se complementan con referencias a la naturaleza y finalidad de la pena, y a sus distintas funciones tanto en sociedades primitivas como en sociedades modernas (estabilidad social, supervivencia, defensa de un modelo de sociedad, etc.).

En los sentimientos colectivos encuentra tanto las razones del establecimiento de ciertas sanciones como la justificación de aquellos actos que entendemos como criminales. En otras palabras, halla significados colectivos en la respuesta penal. No obstante, sostiene que no todos los elementos de la conciencia colectiva son codificados a través del derecho escrito. Los sentimientos colectivos que contribuyen a definir actos como actos criminales tienen un mayor nivel de concreción (las reglas penales han de ser claras y precisas) y dichos actos tienen una mayor intensidad en su manera de permanecer grabados en la conciencia colectiva.

---

<sup>21</sup> Smith, Philip., y Natalier, Kristin., *Understanding Criminal Justice: Sociological Perspectives*, SAGE Publications, London, 2005, p. 13.

<sup>22</sup> Smith, Philip., y Natalier, Kristin., *Understanding Criminal Justice: Sociological Perspectives*, cit., p. 15.

La interrelación entre lo colectivo y lo individual es de capital importancia para situar motivos y razones del proyecto teórico de Durkheim. La interacción entre lo colectivo y lo individual es uno de los ejes que articula su pensamiento y reaparece con evidente protagonismo en el libro *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Habría mucho que decir sobre el modo de abordar el estudio de *Las formas elementales de la vida religiosa*, y los rastros teóricos dejados por su lectura en las ideas de Halbwachs u otros autores. Para E. Durkheim los ideales que se expresan a través de las formas religiosas eran elaborados por la sociedad: “no se deben a algún vago poder innato al individuo, sino que más bien es en la escuela de la vida colectiva donde el individuo aprende a idealizar”. Y consideraba que la religión es producida por causas de orden social y entendía que para su estudio e interpretación histórica era necesario comprender su espacio social y sus marcos de referencia. Una meditación que era caracterizada como un nuevo modo de pensar que traía consigo *una nueva manera de explicar al hombre*<sup>23</sup>.

También autores actuales han subrayado la importancia de diferenciar, dentro del corpus durkheimiano, la forma *normal* y la forma *patológica* de la estructura social. En esta línea se encontrarían los trabajos de Dominick LaCapra quien considera que la estructura social y la consciencia colectiva en Durkheim son aspectos que remiten a una misma realidad. Como indica LaCapra, en el estado o forma normal la tensión entre individuo y sociedad no se fundamentaría en un antagonismo irreconciliable sino en una tensión creativa<sup>24</sup>.

Ahora bien, la visión del mundo social de Émile Durkheim se sostenía en su concepción de la sociedad como un conjunto de individuos y cosas que están clasificados en grupos diferentes y a su vez, estos grupos, están clasificados los unos respecto a los otros. Este es un aspecto que ha sido señalado por numerosos autores contemporáneos y es considerada una percepción central en el pensamiento de Halbwachs. Recordemos que en distintos trabajos Halbwachs sostenía, frente a los defensores del carácter privado-

---

<sup>23</sup> Durkheim, Émile., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad, Santiago González Noriega, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 662 y p. 695, respectivamente.

<sup>24</sup> “A specific characteristic of modern society was that the *conscience collective* itself in certain ways institutionalized individualism as well as anomie”. LaCapra, Dominick., *Emile Durkheim Sociologist and Philosopher*, The Davies Group Publishers, Aurora, Colorado, 2001, p. 213.

individual de la memoria, que incluso nuestros recuerdos más íntimos son de carácter colectivo: “a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos”<sup>25</sup>. La necesidad de los otros para recordar -o en otros términos, el comprender la necesaria interacción entre los procesos de socialización y los procesos de rememoración-, y la consideración de que todas las memorias son simultáneamente individuales y colectivas permite, entre otros aspectos, descartar o cuestionar posiciones solipsistas sobre la interpretación de la memoria. Y a su vez, impulsa el estudio de las representaciones colectivas y de las estructuras sociales que dan forma a la memoria.

Es obligado coaligar el carácter *impersonal* de la memoria sostenido por Maurice Halbwachs con su comprensión del individuo como ser social. Ambos planos convergen ya que se concibe al individuo como un sujeto que siempre recuerda situado dentro de uno o varios pensamientos colectivos y como miembro de uno o varios grupos. Es crucial en el pensamiento de Halbwachs el reconocimiento de los nexos entre memoria y grupo social. En esta ligazón establecida entre memoria y grupo social puede visualizarse como otra de las deudas de Maurice Halbwachs con el enfoque durkheimiano: “hay algo impersonal en nosotros porque en nosotros hay algo social, y como la vida social comprende representaciones y prácticas, esa impersonalidad se extiende tanto a las ideas como a los actos”<sup>26</sup>.

Difuminar la frontera entre la memoria individual y la memoria colectiva lleva aparejado cuestionar la existencia de una memoria exclusivamente privada ajena al contexto social y afectivo en el que está situado el individuo. Desde la teoría de M. Halbwachs es posible cuestionar los intentos de tratar de justificar el carácter privado de la memoria apelando a que no todos recordamos lo mismo y que los recuerdos de los otros siempre son ajenos<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Halbwachs, Maurice., “Memoria colectiva y memoria individual”, en ID., *La memoria colectiva*, trad. Inés Sancho-Arroyo, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, p. 26.

<sup>26</sup> Durkheim, Émile., *Las formas elementales de la vida religiosa*, cit., p. 694.

<sup>27</sup> Frente a esta posición merece la pena detenemos en la consideración del alegato que se ha construido en favor del carácter privado de la memoria. Este alegato se asienta, según Paul Ricoeur, en tres ideas: 1. La memoria es singular (“mis recuerdos no son los vuestros”). 2. En la conceptualización de la memoria como un vínculo entre la conciencia y el pasado. 3. En la caracterización de la memoria como un modo de orientar el paso del tiempo (“orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por impulso hacia atrás, en cierto modo, según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo”). Para Paul

Como hemos visto, Halbwachs fue pionero en prestar atención a los vínculos entre la memoria individual y las condiciones sociales y culturales que estructuran y condicionan nuestros recuerdos. La perspectiva de Halbwachs gira alrededor de los marcos sociales que permiten que pervivan las memorias<sup>28</sup>. Quizá, la tensión señalada entre memorias privadas y memorias colectivas pueda o deba re-situarse en el contexto de aquello que entendemos por experiencia<sup>29</sup>.

Como hemos señalado con anterioridad, en el caso de Halbwachs son los marcos sociales los que articulan la memoria colectiva y la memoria individual es definida como una re-actualización de esta. Como ha indicado Eduardo González Calleja -en su empleo del concepto de *totalidad memorial*- en la obra de Halbwachs no cabría hablar propiamente de dos memorias sino de una, que sería la resultante de la articulación social: “en tanto que la memoria individual reactualiza la memoria colectiva para recordar y el grupo recuerda por medio de la memoria individual”<sup>30</sup>. Desde esta perspectiva sociológica la memoria se comprende como proceso de reconstrucción del pasado en el presente y enmarcado socialmente. La interpretación de Halbwachs sobre la relación entre memoria individual y la memoria colectiva puede ponerse en paralelo

---

Ricoeur, el dilema sobre si la memoria es primordialmente colectiva o individual tiene efectos paralizantes para la discusión acerca de la memoria: “ni Platón, ni Aristóteles, ni ninguno de los antiguos habían considerado como una cuestión previa la de saber quién se acuerda. Ellos se preguntaban qué significaba tener un recuerdo o intentar recordar”. Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2003, pp. 126-129.

<sup>28</sup> Es interesante la relación que entre otros ha subrayado Jan Assmann entre el argumento de Halbwachs sobre los marcos sociales y la memoria, y lo escrito por Erving Goffman al analizar el concepto de experiencia. Recordemos que E. Goffman analizaba la dependencia de la experiencia cotidiana de los “encuadres” o construcciones de la realidad, que pueden presentarse como conjunto de reglas o postulados y también como aparentemente inarticulados. A su vez, distinguía entre marcos naturales y marcos sociales, y son estos últimos en los que el paralelismo como Halbwachs es más claro. Para E. Goffman, los marcos sociales suministran un *background* para la comprensión de los hechos y pueden articularse o interaccionar entre sí. Goffman, Erving., *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston, 1986, p. 21.

<sup>29</sup> Como dice Martin Jay, la experiencia es la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada. Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Berkeley, 2004, pp. 6–7. Sobre la aplicación de la idea de Martin Jay al campo de los estudios de memoria colectiva es muy interesante el artículo de Bell, Duncan., “Agonistic Democracy and the Politics of Memory”, *Constellations*, Volumen 15, N°. 1, 2008.

<sup>30</sup> González Calleja, Eduardo., *Memoria e historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales*, Catarata, Madrid, 2013, p. 53.

con el trabajo de Durkheim sobre la *solidaridad mecánica* cuando establece la relación entre la conciencia individual y la conciencia colectiva<sup>31</sup>.

En Halbwachs, por tanto, hay un intento de demostrar tanto la existencia de la memoria colectiva como su permanencia y articulación en función de los marcos sociales. Como he dicho con anterioridad, busca señalar la relación entre el hecho de recordar y la interacción social (la necesidad de otros para recordar), y al mismo tiempo, pone de manifiesto los vínculos entre la actividad de recordar y la pertenencia a un grupo social. Un planteamiento teórico que -como explica Marie-Claire Lavabre- puede reducirse a tres grandes propuestas: “1. El pasado no se conserva; se reconstruye a partir del presente; 2. La memoria del pasado sólo es posible por obra de los marcos sociales de referencia con que cuentan los individuos. Como el individuo aislado es una ficción, la memoria individual sólo tiene realidad en cuanto participa de la memoria colectiva; 3. Además, existe una función social de la memoria. El pasado, mitificado, sólo es convocado para justificar representaciones sociales presentes”<sup>32</sup>.

También es preciso reconocer la existencia de diferentes niveles de colectividad: pensemos en las memorias transmitidas en el ámbito familiar o en las memorias de los allegados<sup>33</sup>. Una idea que invita a pensar no sólo en la influencia de la pertenencia a un grupo amplio (por ejemplo, a una nación) sino también el papel de los grupos intermedios (por ejemplo, la familia). Ahora bien, es una tesis que -como veremos más en adelante- puede ser desmentida al comprobar que hay recuerdos de experiencias

---

<sup>31</sup> “Hay en nosotros dos conciencias: una sólo contiene estados personales a cada uno de nosotros y que nos caracterizan, mientras que los estados que comprende la otra son comunes a toda la sociedad. La primera no representa sino nuestra personalidad individual y la constituye; la segunda representa el tipo colectivo y, por consiguiente, la sociedad, sin la cual no existiría. Cuando uno de los elementos de esta última es el que determina nuestra conducta, no actuamos en vista de nuestro interés personal, sino que perseguimos fines colectivos. Ahora bien, aunque distintas, esas dos conciencias están ligadas una a otra, puesto que, en realidad, no son más que una, ya que sólo existe para ambas un único substrato orgánico. Son, pues, solidarias”. Durkheim, Émile., *La división del trabajo social*, cit., p. 124.

<sup>32</sup> Lavabre, Marie-Claire., “Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria”, en *Historizar el pasado vivo de América Latina*, trad. Horacio Pons, <http://www.historizarelpasadovivo.cl>

<sup>33</sup> Sobre las memorias familiares puede verse: Halbwachs, Maurice., *On Collective Memory*, Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 54-83. También es relevante para la comprensión de las memorias familiares en la actualidad el trabajo de John R. Gillis, en el que afirma: “Memory is not just a matter of retrieval of family pasts but is rather a re-membering in the creative sense of the term. Memory as an imaginative, constitutive act is one of the things that distinguish modern family life, setting it apart from private life in previous centuries”. Gillis, John R., “Gathering Together. Remembering Memory through Ritual”, en VV. AA., *We Are What We Celebrate*, eds. Amitai Etzioni and Jared Bloom, New York University Press, New York, 2004, pp. 89-103.

traumáticas que sólo son narrados en la esfera de la familia una vez que han sido vertidos o expresados en el espacio público (pensemos ciertos testigos que comienzan a narrar su experiencia en la sala de un tribunal antes que en el espacio familiar).

Junto a la transmisión de la memoria en la esfera de la familia o a través de quienes nos son cercanos, es decir la apreciación sobre los distintos niveles de colectividad, o la influencia que deja en la memoria la pertenencia a una clase social o profesar una determinada confesión religiosa, aparece también la importancia del elemento generacional en la comunicación de la memoria. Recordemos que el elemento generacional ya estaba presente en la aproximación de Halbwachs a la memoria colectiva. La *memoria intergeneracional* era el fenómeno que en la obra de Halbwachs emparentaba o posibilitaba la transición entre la historia como enseñanza y la memoria viva<sup>34</sup>.

En el pensamiento de Maurice Halbwachs encontramos intuiciones y en otros casos, prolijas definiciones, de distintos tipos de memorias; por ejemplo, establece claras diferencias entre el concepto de *memoria autobiográfica* y el concepto de *memoria histórica*<sup>35</sup>. Para nuestro autor, la memoria autobiográfica se asienta en la memoria histórica siendo más densa pero menos amplia. Sus reflexiones sobre la amplitud de la memoria histórica estaban en paralelo a su concepción de la historia: “la historia es como un cementerio donde el espacio está limitado, y donde hay que volver a encontrar constantemente sitio para nuevas tumbas”<sup>36</sup>. No obstante, la idea de memoria histórica era desafortunada para Halbwachs en función de su defensa de la necesaria distinción entre historia y memoria<sup>37</sup>. La memoria histórica aparece definida en contraste con la memoria colectiva. La memoria colectiva frente a la memoria histórica no permite trazar límites claros, sino que más bien, su característica principal es su irregularidad e

---

<sup>34</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., pp. 516-517.

<sup>35</sup> Sobre el significado de la memoria autobiográfica, la memoria histórica, la historia y la memoria colectiva en la obra de Maurice Halbwachs puede verse: Olick, Jeffrey K., “Collective Memory: The Two Cultures”, *Sociological Theory*, Vol. 17, Nº. 3, 1999, pp. 333-348.

<sup>36</sup> Halbwachs, Maurice., “Memoria colectiva y memoria histórica”, en ID., *La memoria colectiva*, cit., p. 55.

<sup>37</sup> La separación entre la historia y la memoria ha dado pie a un amplísimo debate que ha contribuido a dibujar el paisaje contemporáneo de la reflexión memorialista. A este respecto, puede verse: Traverso, Enzo., *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Almudena González de Cuenca, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 31.

imprecisión. Para Maurice Halbwachs, la historia podría representarse como “la memoria universal del género humano” frente a la memoria colectiva que siempre es dependiente de un grupo enraizado y limitado en un marco espacial y temporal delimitado<sup>38</sup>.

\*\*\*

Cabría destacar diferentes críticas a la teoría de la memoria desarrollada por Halbwachs, entre ellas, y probablemente las más conocidas, se encuentran la realizada por el antropólogo Roger Bastide en su libro sobre las religiones africanas en América (cuyas ideas principales serían la posibilidad de permanencia de significados religiosos sin marcos sociales y la importancia concedida a la autonomía de los individuos en el proceso mnemotécnico) o la célebre reseña realizada por el historiador Marc Bloch tras la publicación del libro de Halbwachs. Me detendré en esta última por los motivos que explicaré a continuación<sup>39</sup>.

Marc Bloch, historiador perteneciente a la llamada Escuela de los Annales, analiza la sociología de la memoria desarrollada por Halbwachs y resalta el uso de la perspectiva psicológica en sus estudios. M. Bloch parte de la idea de la memoria como una actividad de reconstrucción del pasado, la memoria como proceso, e insiste en un aspecto no tratado por Halbwachs que podemos formular del siguiente modo: si bien recordar es un proceso o actividad, porque no detenerse a pensar en la fidelidad de esa reconstrucción al pasado. Un punto que conduce a reflexionar sobre la relación entre historia y rito, entre prácticas religiosas y antecedentes históricos, o los vínculos reales entre la costumbre y la ley. Además, abre una perspectiva muy sugerente para comprender los límites de la teoría de la memoria de Halbwachs cuando no sólo se pregunta por los errores o falsedades de la memoria colectiva (quizá habría que añadir los olvidos), sino por las formas en que pasan los recuerdos de generación en generación. Es decir, entre las cuestiones no resueltas por Halbwachs estaría el estudio

---

<sup>38</sup> Halbwachs, Maurice., “Memoria colectiva y memoria histórica”, en ID., *La memoria colectiva*, cit., p. 85.

<sup>39</sup> Bloch, Marc., “Collective Memory, Custom, and Tradition: About a Recent Book”, trad. *Jennifer Marie Silva*, en VV. AA., *The Collective Memory Reader*, ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 150-155.

de los procesos de organización de la memoria colectiva y los pasos para su materialización en instituciones nacidas a la luz de estos trabajos de la memoria.

Tal vez, ese paso requerido por Marc Bloch (la indagación en las maneras de organización y materialización en instituciones de la memoria colectiva), encuentre su articulación en una obra posterior de Halbwachs: *La Topología Legendaria de los Evangelios en Tierra Santa*. La tesis manejada por Halbwachs en este libro es la siguiente: los evangelios fueron el resultado de un trabajo colectivo de elaboración de la memoria y representan la plasmación escrita de recuerdos de hechos significativos para un determinado grupo religioso.

En su reflexión parte de la consideración del tiempo transcurrido entre los hechos acaecidos y el tiempo de registro. El acceso a testimonios directos se conecta con la posibilidad de que la recuperación de los hechos se vea condicionada por errores u omisiones en el relato de los mismos; es decir, que no se recojan todos los detalles por no ser considerados -en un primer momento- de relevancia para la comunidad de referencia<sup>40</sup>. Un proceso de elaboración que además de verse condicionado por la inmediatez también se ve influenciado por la incorporación de emociones y pasiones profundas en su redacción y en su recepción.

En este sentido, M. Halbwachs argumenta que en los evangelios se reproducen sólo una parte de los recuerdos que los discípulos han preservado sobre la vida y muerte de Jesucristo. Pero a pesar de la falta señalada de precisión de los evangelios estos se conciben como la base sobre la que se construye la memoria colectiva de los cristianos. Reconoce que el paso del tiempo provoca la apertura de procesos de remodelación o reconstrucción de la memoria de los hechos, un planteamiento que invita a comprender el poso dejado por los primeros tiempos del cristianismo y las secuelas de la dispersión de los cristianos, a la hora de pensar la relación entre los hechos, la narración de los mismos y su correspondencia con la realidad. En el caso de las creencias cristianas es relevante atender a los orígenes de las primeras recepciones del mensaje religioso marcadas por las condiciones de persecución a las que estaban sometidos los creyentes y el efecto en las mismas cuando el cristianismo se adopta como religión oficial. Y así

---

<sup>40</sup> Halbwachs, Maurice., “The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land”, en ID., *On Collective Memory*, cit., p. 194.



mismo, pensar las diferencias y paralelismos que pueden establecerse respecto a la construcción de la memoria judía en Tierra Santa.

Un aspecto central en la reflexión de Halbwachs es el reconocimiento de los vínculos entre la memoria colectiva cristiana y los espacios o lugares sagrados cuya visita supone para el creyente la conmemoración de hechos de naturaleza sobrenatural. Estos lugares son vistos como el paisaje real donde acaecieron milagros u otras situaciones sobrenaturales y que poco a poco se fueron convirtiendo en la base real sobre la que se asientan dogmas de fe. Los recuerdos colectivos en este contexto tienen la condición de referirse a una realidad material o lugar físico y por otra tienen una dimensión religiosa o simbólica. M. Halbwachs describe como -por ejemplo- los espacios de la crucifixión o de la resurrección de Cristo de forma progresiva se convierten en espacios de culto donde las verdades de carácter dogmático se asientan en la realidad de un espacio físico.

Para Halbwachs, la memoria colectiva de los grupos religiosos se configura con los recuerdos que remiten a experiencias pasadas y a través de abstracciones que re-significan los espacios en que dichas experiencias tuvieron lugar aportándoles una simbología. Entre los intereses de Halbwachs se encuentra subrayar que la memoria colectiva de los grupos religiosos se construye apoyada en la existencia de regiones o ciudades concretas en el espacio y en mostrar como la estructura de las ciudades o regiones se convierten en marcos que fijan la simbología religiosa. A su vez, establece diferencias en los paisajes en los que se sitúan acontecimientos de naturaleza religiosa. Por ejemplo, en los evangelios distingue las referencias constantes a dos regiones de Palestina: Galilea y Jerusalén<sup>41</sup>. Las primeras, referencias a Galilea, remiten a parábolas y discursos que se localizan en el espacio con vaguedad o que permanecen indeterminados, mientras que las referencias a Jerusalén son hechos o acciones concretas que tienen una mayor precisión en el terreno. La vida en Galilea tan sólo es el preludio de la pasión y resurrección de Jesucristo, o en otras palabras, Jerusalén es el centro de la atención teológica<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Halbwachs, Maurice., "The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land", en ID., *On Collective Memory*, cit., p. 210.

<sup>42</sup> Assmann, Jan., *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, New York, 2011, p. 27.

La transformación de los espacios en lugares de culto o veneración precisa de tiempo y es fundamental en ese proceso la interrelación entre la fe, la verdad presentada como histórica y la experiencia contada a modo de testimonio. La topografía o descripción de la fisonomía de los lugares sagrados funciona como un mapa que guía al investigador en la tarea de definir el carácter de los grupos religiosos<sup>43</sup>. El estudio de los espacios físicos preservados por distintas generaciones como espacios de culto permite rastrear la naturaleza de los grupos definidos a partir del hecho de compartir una fe o religión. La atención a la exterioridad o a los marcos sociales de la memoria colectiva vuelve a ser un eje principal en su aproximación teórica y en su estudio sobre los lugares de Tierra Santa podemos ver un intento de atender a la materialización de la memoria colectiva y a sus mecanismos o formas de organización.

Entre los autores contemporáneos que consideran que la tesis central y mayor contribución de Halbwachs respecto a la memoria colectiva era, precisamente, su atención a los condicionamientos sociales a los que se ve sometida, Jan Assmann ha sido quien más atención ha prestado a pensar formas y significados de la *exterioridad* de la memoria.

---

<sup>43</sup> “When one looks at the physiognomy of the holy places in successive times, one finds the character of these groups inscribed. Such an exploration of the world of collective memory is yet not without results, and it certainly enriches our knowledge. If the mission of humanity through the ages has been to make an effort to create or recreate gods in order to transcend itself, then one finds the essence of the religious phenomenon in those stones erected and preserved by crowds and by successive generations of people whose traces one can follow in these very stones. These are not traces of a human or supernatural individual but rather of groups animated by a collective faith that remains moving even if one does not really know its true nature. These groups evoked this individual, and those who were associated with him, in each epoch”. Halbwachs, Maurice., “The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land”, en ID., *On Collective Memory*, cit., p. 235.

### 1.1.2. Jan Assmann y la realización institucional de la memoria

La posición de Assmann -que el mismo define como *socioconstructivista*- se reconoce en deuda con la sociología de la memoria de Halbwachs pero también ampliada por la incorporación de una teoría de la cultura. Podemos reconocer que en la reflexión histórico-filosófica sobre la memoria colectiva, en la que Halbwachs es un eslabón imprescindible, se ha recorrido un camino que ha llevado a la transformación de una facultad biológica asociada a la mente individual a ser analizada en el espacio de la cultura.

Jan Assmann analiza el proyecto de Halbwachs sobre la memoria colectiva como la aproximación propia de un psicólogo social que está interesado en aclarar analíticamente el concepto de memoria colectiva, cuyo objetivo es definir su estructura básica y señalar la construcción social y voluntaria del pasado. Y se aleja del proyecto de Halbwachs en aspectos como la idea del pasado como construcción cultural o en el estudio de la religión como memoria institucionalizada atendiendo a la diversidad del fenómeno religioso o a la pluralidad de religiones.

La lectura de Jan Assmann permite distinguir cuatro áreas en las dimensiones externas de la memoria que a su vez se relacionan con cuatro modos de pensar la memoria<sup>44</sup>. Primera, la *memoria mimética* que se refiere a la acción y al modo de aprendizaje y comportamiento por imitación. Segunda, la *memoria de las cosas* en la que se refleja la importancia de los objetos para fijar en nuestro recuerdo fases del pasado. Tercera, la *memoria comunicativa* que subraya la necesidad de los otros y nuestra participación en la interacción social como elemento fundamental para pensar la memoria. Y cuarta, la *memoria cultural* que combina los tres aspectos señalados con anterioridad y que a su vez los trasciende, recogiendo en la idea de lo cultural el modo de referirse -por ejemplo- a la *realización* institucional de la memoria.

El concepto de memoria cultural de Assmann permite señalar algunos de los límites de la idea de memoria colectiva empleada por Halbwachs. La crítica a Halbwachs consiste

---

<sup>44</sup> Assmann, Jan., *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, cit., pp. 5 y 6.

en partir de sus reparos a pensar los procesos de memoria en su relación con la cultura objetivada o comunicación organizada (para Halbwachs sería el paso de la memoria a la historia). La memoria cultural trata de salvar ese límite para dar cuenta de la transición del espacio de la comunicación cotidiana al espacio de la cultura objetivada -o en otras palabras, la transformación de la memoria comunicativa en memoria conservada en *textos, imágenes, ritos, edificios, monumentos, ciudades, o incluso paisajes*<sup>45</sup>. Para Jan Assmann la estructura de la cultura objetivada es la estructura de la memoria.

Otra de las diferencias más significativas entre la memoria cultural y la memoria colectiva es su horizonte temporal. Los puntos fijos de la memoria cultural son acontecimientos del pasado que se mantienen en la memoria a través de la formación cultural (fijada en textos, monumentos, ritos) y mediante la comunicación institucional (el respaldo a la observancia de esas prácticas o formas culturales que permiten conservar el recuerdo de acontecimientos o experiencias fatídicas). Para referirse a esta ritualización de la memoria afianzada por las instituciones, Jan Assmann utiliza la expresión *figuras de la memoria* concebidas como *islas de tiempo* que abren espacios de contemplación retrospectiva<sup>46</sup>. En este sentido la memoria cultural contiene tanto aspectos formativos como normativos, y por tanto la apropiación o interpretación que se hace del pasado explica muchos aspectos de cada sociedad y es un modo de concretizar su identidad.

La idea de *memory figures* es una de las deudas de Jan Assmann contraídas con M. Halbwachs. En el capítulo dedicado a los marcos sociales de la memoria, Halbwachs mantiene la tesis de que lo incorporado a la memoria permanece como símbolo, idea o enseñanza, y adquiere significados, pasando a integrar una parte del sistema de ideas de la sociedad<sup>47</sup>. Como explica Assmann, el término empleado por Halbwachs en este contexto es *imágenes de la memoria*, pero Assmann se decanta por el uso del concepto de *figuras de la memoria* para aclarar que incorpora no sólo lo icónico sino también formas narrativas.

---

<sup>45</sup> Assmann, Jan., y Czaplicka, John., "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies, 1995, p. 128.

<sup>46</sup> Assmann, Jan., y Czaplicka, John., "Collective Memory and Cultural Identity", cit., p. 129.

<sup>47</sup> Halbwachs, Maurice., *On Collective Memory*, cit., pp. 188-189.

Las figuras de la memoria emergen mediante la conexión entre experiencias y conceptos, y tienen tres características<sup>48</sup>: 1. Necesitan de una referencia temporal y espacial aunque de esto no se desprenda que sea imprescindible una concreción histórica o geográfica (por ejemplo, los calendarios como experiencias de tiempo se configuran en función de la naturaleza de los grupos de referencia). 2. Precisan de la referencia a un grupo para preservarse. 3. No conservan el pasado tal como fue sino que siempre tienen un carácter reestructivo.

Entre las diferencias que podemos señalar entre la aproximación de Halbwachs y la de Assmann al campo de la memoria colectiva, cobra una gran relevancia la relación entre la memoria colectiva y la tradición. Para Halbwachs la memoria se distingue de la historia pero también de la tradición que aparece definida como una distorsión de la memoria. Una diferenciación conceptual rígida que contrasta con la interpretación de Assmann para quien las fronteras entre memoria y tradición son flexibles. Este punto es importante porque del mismo arranca la distinción entre la memoria comunicativa y la memoria cultural.

La memoria comunicativa comprende memorias relacionadas con el pasado reciente y es en la *memoria biográfica* en la que se incorporan experiencias personales que se comparten individualmente entre contemporáneos. La memoria cultural, sin embargo, es la materia con la que se construyen instituciones mnemotécnicas y que supone un uso del pasado con carácter institucional y una interpretación fundacional para la sociedad. La característica fundacional de la memoria cultural ejemplifica una conexión entre el pasado y el presente, aportando legitimidad e identidad a través de la organización formal o ceremonial del pasado. Entre los aspectos que diferencian la memoria comunicativa de la memoria cultural es la estructura de tiempo, la diferencia entre lo cotidiano del día a día y las festividades que conmemoran historias pasadas<sup>49</sup>.

En la obra de Jan Assmann encontramos reflexiones sobre las alianzas entre poder y memoria, y entre poder y olvido, partiendo del reconocimiento de los usos político-

---

<sup>48</sup> Assmann, Jan., *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, cit., pp. 24-28.

<sup>49</sup> Assmann, Jan., *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, cit., p. 41.

ideológicos del pasado. Consideraciones que son enriquecidas por un estudio prolijo de las formas en que se mitifica el pasado y por las que se incorpora una narración fundacional al mismo. El acto de recordar es analizado como un acto semiótico, y junto a sus relaciones con las instituciones y el poder, también es pensada la memoria en su relación con la resistencia. Es decir, la memoria puede conllevar una visión contra-factual del presente, o en otras palabras, la memoria puede recoger contenidos para elaborar una contra-historia. Las relaciones entre memoria y poder, entre resistencia y oficialidad serán el eje de los siguientes capítulos de mi investigación.

## 1.2. ¿Qué deberíamos no olvidar?

En un conocido trabajo sobre la ética del recuerdo, Avishai Margalit comenzaba su reflexión sobre las memorias compartidas con las preguntas: ¿Hay acontecimientos que debiéramos recordar? ¿Hay acontecimientos que debiéramos olvidar?<sup>50</sup> La formulación de mi pregunta, que da título a este epígrafe, sólo responde a la íntima relación entre ambas cuestiones, pero haciendo énfasis en que determinados olvidos no debieran producirse.

Más allá del funcionamiento de la mente individual y de la descripción de los mecanismos que favorecen o impiden la preservación de recuerdos, me interesa en este punto reconocer la importancia de lo que he llamado -de la mano de Jan Assmann- *la realización institucional de la memoria*. Entendiendo que la pregunta sobre que no deberíamos olvidar está emparentada con la indagación en el papel que juegan las instituciones en los procesos de memoria colectiva.

Retomando a Avishai Margalit podemos decir que resulta claro que no todos los recuerdos, ya sean recuerdos individuales o recuerdos comunes, se convierten en memorias compartidas. La idea de memoria o recuerdo compartido supone un proceso de entendimiento, de contraste, de precisión y objetivación, y no sólo una suma de memorias individuales. En las sociedades modernas, como hemos visto a través de concepto de *memoria cultural* (Jan Assmann) y ahora mediante la idea de *memorias compartidas* (Avishai Margalit), el recuerdo necesita instituciones para su conservación.

Los trabajos de la memoria desde el campo de las instituciones posibilitan la conservación de experiencias y hacen que el éxito de este proceso no dependa -en exclusiva- de la voluntad personal de cada individuo. Las prácticas mnemotécnicas que promueve las instituciones contribuyen a crear comunidades de memorias<sup>51</sup> y son estas

---

<sup>50</sup> Margalit, Avishai., *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, p. 48.

<sup>51</sup> Margalit, Avishai., *The Ethics of Memory*, cit., p. 50 y pp. 69-74. Recordemos la interpretación de Antonio Gómez sobre la propuesta de Margalit: “En la perspectiva de Margalit, los individuos, en cuanto ciudadanos, serían responsables de que esa memoria tenga institucionalmente lugar, aunque no dediquen sus vidas a rememorar; un poco como son responsables de que el sistema sanitario funcione, aunque no tengan personalmente nada que ver con la medicina”. Gómez Ramos, Antonio., “La política, los otros y la memoria”, *El Rapto de Europa: crítica de la cultura*, Nº. 2, 2003, pp. 69-78.

las que permiten legar experiencias cuando lo acontecido fue mucho tiempo atrás y ya no quedan supervivientes, o cuando una parte de la sociedad renuncia a su conservación. Dicha reflexión no me impide reconocer que en ocasiones son precisamente las instituciones las que ponen trabas a la conservación de la memoria o directamente imponen formas de olvido -un asunto que atenderemos en la parte dedicada a las contra-memorias. Con la referencia a las memorias que se articulan en el lenguaje de la legalidad y son conservadas por las instituciones, no pretendo derivar la definición del Estado como único garante de la representación de la comunidad.

El estudio de la realización institucional de la memoria abre el debate a diversas cuestiones y entre ellas, la relación entre la memoria y el derecho. Una relación que es claramente bidireccional ya que desde el ámbito legal se influye en la construcción de la memoria y la semántica de la memoria también contribuye a repensar el campo de lo jurídico<sup>52</sup>. Como he dicho, hay memorias que encuentran en las instituciones su garantía de supervivencia y pueden destacarse distintas formas de transformar la memoria en memoria oficial recogida en las instituciones, por ejemplo: cuando se incorporan contenidos de memoria en los preámbulos y en las declaraciones de principios recogidas en los textos constitucionales; al promover la defensa y especial protección de libertades básicas; favoreciendo o impulsando la construcción de museos, monumentos o memoriales; estableciendo días de recuerdo o fechas para la conmemoración de determinados hechos del pasado; mediante la elaboración de leyes que recojan en su articulado la reparación simbólica o material de unos sujetos que han sido reconocidos como víctimas; financiando proyectos culturales o de investigación que rehabilitan espacios o transmiten interpretaciones del pasado; a través de su incorporación a los planes de estudio en las diferentes etapas formativas.

La memoria supone establecer no sólo una relación entre el pasado y el presente (entre los vivos y los muertos), sino que también es un método para desarrollar conexiones en el presente<sup>53</sup>. La memoria oficial -es decir, aquella conservada por las instituciones- no

---

<sup>52</sup> “Law is not only fertile terrain for constructing collective memory. Memory, in turn, influences the creation and behavior of law and legal institutions”. Savelsberg, Joachim J., y King, Ryan D., “Law and Collective Memory”, *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 3: 189-211, 2007, p. 200.

<sup>53</sup> Para Max Pensky la memoria política es la quintaesencia del discurso ético-político colectivo: “And memory politics arguably has less to do with who or what a society is and who or what it wishes to be, than with who it has been; what it has done, or allowed to be in its name or with its tacit consent; what



sólo preserva ciertas experiencias del pasado tejiendo la relación entre las generaciones presentes y las pasadas, sino que también contribuye a definir la identidad colectiva, alimentando los sentimientos de pertenencia a una comunidad y promoviendo lazos que ligan a los vivos entre sí.

Una lectura que encuentra voces críticas que denuncian la incursión de los Estados en el campo de la memoria como un intento de dominio de la narrativa que perfila la identidad colectiva y que busca transformar la memoria colectiva en una *memoria estratégica*. Cuestión que nos sumerge en el sentido del deber de la memoria y en el problema de los usos de la memoria, ejes de reflexión que han articulado buena parte de la reflexión filosófica actual sobre la memoria.

\*\*\*

El paso de un enfoque cognitivo sobre la memoria a ser estudiada desde el prisma de lo pragmático aparece desarrollado en el pensamiento de Paul Ricoeur al plantear el problema de la *memoria ejercida*. Ricoeur parte de la diferenciación entre los procesos de rememoración (“se acentúa el retorno a la conciencia despierta de un acontecimiento reconocido como que tuvo lugar antes del momento en que está declara que lo percibió, lo conoció, lo experimentó”) y de memorización (“maneras de aprender que tienen como objeto saberes, destrezas, posibilidades de hacer, de tal modo que estos sean estables, que permanezcan disponibles para una efectuación”), para más tarde adentrarse en el problema de los abusos de la memoria<sup>54</sup>. El trabajo de Paul Ricoeur sobre los abusos de la memoria se divide en tres niveles: nivel patológico-terapéutico (memoria impedida); nivel práctico (memoria manipulada); nivel ético-político (memoria obligada).

En el *nivel patológico-terapéutico*, Paul Ricoeur extiende la interpretación freudiana sobre la rememoración de los recuerdos traumáticos de la identidad personal a la identidad colectiva, abordando las relaciones entre el trabajo del duelo y el trabajo del

---

facts about its past it would prefer to forget but finds it cannot or ought not; how its unavoidable past compels it to transform or jettison its cherished norms as bankrupt or failed; what, given what has happened, a society wishes no longer to be”. Pensky, Max., “Solidarity with the Past and the Work of Translation”. No publicado.

<sup>54</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 83.

recuerdo<sup>55</sup>. La idea de trabajo aplicada al duelo y al recuerdo, incide en que los fallos de la memoria son sufridos o padecidos, pero también hay una responsabilidad en ellos. El estudio de las *memorias impedidas* (heridas, enfermas o traumáticas) se traslada del plano privado al plano colectivo encontrando en las *conductas de duelo* la traslación de las categorías patológicas al campo de la historia y al universo social. Las conductas de duelo son un “ejemplo privilegiado de relaciones cruzadas entre la expresión privada y la expresión pública”<sup>56</sup>.

Después de la interpretación patológica de la memoria colectiva Ricoeur pasa al *nivel práctico*: el tratamiento de la *memoria manipulada*. En este punto parte de la teoría de John Locke sobre la memoria como conformadora de identidades, para situar el problema del uso de la memoria y su utilidad, en la propagación o consolidación de reivindicaciones de carácter identitario. La ideología es la bisagra que articula la relación entre la identidad colectiva y las expresiones referentes a la memoria en el espacio público. Las estrategias para la imposición de una memoria, haciendo de ella un mecanismo de legitimación del poder, se apoya en la defensa de una historia previamente autorizada o respaldada desde el poder<sup>57</sup>. Al mismo tiempo los mecanismos que instrumentalizan las memorias colectivas pueden utilizarse para generar o imponer olvidos.

El último nivel es el *ético-político* en el que Ricoeur nos lleva a preguntarnos sobre el deber de la memoria o las condiciones que transforman la memoria en una *memoria obligada*. El imperativo de la memoria está íntimamente relacionado con la justicia: “extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo”<sup>58</sup>. El imperativo de la memoria enlaza, para Ricoeur, el trabajo de la memoria y el trabajo del duelo. Un espacio en el que convergen la dimensión veritativa (“fidelidad epistémica del recuerdo respecto a lo que sucedió

---

<sup>55</sup> “El trabajo de duelo es el coste del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo”. Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 101.

<sup>56</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 108.

<sup>57</sup> “la memoria impuesta está equipada por una historia «autorizada», la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente”. Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 117.

<sup>58</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 120.

realmente”) y la dimensión pragmática de la memoria (“uso de la memoria, considerada como práctica”).

Tres son los elementos que subraya Ricoeur para examinar el deber de la memoria desde la idea de justicia: 1. La idea de justicia contiene la noción de alteridad, es decir, supone una quiebra de los análisis basados en el sí mismo, “se dirige hacia el otro”. 2. Reivindica el concepto de deuda o herencia, frente a culpa, en el sentido de que debemos “a los que nos precedieron una parte de lo que somos”. 3. Por último, otorga un papel prioritario a las víctimas: “la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros”<sup>59</sup>. Resaltar la dimensión ético-política de la memoria nos conduce a diferenciar, al menos, entre la memoria oficial amparada bajo las democracias liberales y la auspiciada por los sistemas totalitarios<sup>60</sup>.

Las diferencias entre la memoria oficial desarrollada por sistemas democráticos frente a las formas de recuperación del pasado por regímenes totalitarios nos sitúan ante el *telos* de la memoria. En los sistemas democráticos puede cuestionarse desde la sociedad civil el trabajo de las instituciones y por tanto, la memoria puede ser contestada. La naturaleza del totalitarismo, como sostiene Hannah Arendt, supuso generar instituciones nuevas y además: transformar las clases en masas, sustituir el sistema de partidos por un movimiento, desplazar el centro de poder del ejército a la policía y establecer una política exterior con el objetivo de alcanzar una dominación global. Pero quizá, y siguiendo a Arendt, el elemento esencial de diferenciación resida en que la base del totalitarismo fue transformar los sistemas legales en leyes del movimiento, en otras palabras, sustituir el concepto tradicional de legalidad por otro en que la ley es la ley de la historia (clase) o la ley de la naturaleza (raza), y su cumplimiento se realiza a través del terror. La clave de la dominación totalitaria no fue inculcar nuevas convicciones sino *destruir la capacidad para formar alguna* y a través de la propaganda emancipar al pensamiento de la experiencia y de la realidad<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 121.

<sup>60</sup> “El control de la memoria, insiste Todorov, no es sólo propio de los regímenes totalitarios; es patrimonio de todos los celosos de la gloria”. Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, cit., p. 117.

<sup>61</sup> Arendt, Hannah., *Los Orígenes del Totalitarismo*, cit., pp. 617-640.

Los trabajos de Arendt sobre el totalitarismo son uno de los elementos que guían las aportaciones de Tzvetan Todorov al campo de la memoria. Todorov ha sostenido que nos encontramos ante la encrucijada de reconocer, por un lado, que el totalitarismo supuso el intento de *supresión* de la memoria u ocultación de la información sobre hechos relevantes del pasado y, por otro, asumir que en la actualidad, vivimos, tras la caída de la mayoría de los países totalitarios, en democracias cuya recuperación del pasado ha significado frente al fenómeno de la supresión de la memoria una *sobreabundancia* de la misma<sup>62</sup>.

Entre los efectos de la mencionada *sobreabundancia* de memoria, Tzvetan Todorov destaca dos que además suelen complementarse: el primero de ellos es la sacralización de la memoria y el segundo la banalización de la misma. La sacralización conduce al “aislamiento radical del recuerdo” y la banalización, a una “asimilación abusiva del presente al pasado”<sup>63</sup>. Tanto el déficit de la memoria como su abundancia nos obliga a diferenciar dos planos de análisis ya que el mero culto a la memoria no implica el buen uso de la misma: el deber de la memoria y su utilización posterior.

El deber de la memoria suele ser invocado como parapeto frente al olvido. Quizá, quien mejor definió el deber de la memoria fue Adorno con su formulación del *nuevo imperativo categórico* nacido tras la experiencia de Auschwitz: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante”<sup>64</sup>. La exigencia moral de que Auschwitz no se repita era para Adorno el eje de toda educación que tuviera por objetivo impedir la barbarie<sup>65</sup>.

Una formulación diferente a la adorniana del deber de la memoria la encontramos en Alain Finkielkraut. Para A. Finkielkraut el deber de la memoria nace de la obligación de responder a la oración que nos dirigen los muertos: “Está el ruido del mundo y está el

---

<sup>62</sup> Todorov, Tzvetan., *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000.

<sup>63</sup> Todorov, Tzvetan., “Los usos de la memoria”, en ID., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, trad. Manuel Serrat Crespo, Península, Barcelona, 2002, p. 195.

<sup>64</sup> Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, versión de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1986, p. 365.

<sup>65</sup> Adorno, Theodor W., “La educación después de Auschwitz”, en ID., *Consignas*, trad. Ramón Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 80-95.

silencio de los ausentes. Está el febril hoy y está el frágil ayer. Están los placeres o las preocupaciones de la vida, y está la oración que nos dirigen los muertos. Los muertos oran, hay que responderles: deber de la memoria es el nombre dado a esta extravagante conminación”<sup>66</sup>. La dialéctica memoria-olvido que aparece en el trabajo de A. Finkielkraut presupone que la memoria se opone al olvido. Cabría decir, sin embargo, que la memoria es una interacción selectiva entre las formas de supresión y los modos de conservación de determinados recuerdos y como ha sostenido T. Todorov, el derecho a la memoria no implica convertirla en un deber<sup>67</sup>.

Preservar el derecho a decidir si recordar u olvidar determinados acontecimientos, tanto en el plano individual como en la vida pública, debe ser tenido en cuenta sobre todo cuando el olvido de ciertas injusticias es un bálsamo para los supervivientes<sup>68</sup> o cuando la memoria es convertida en un instrumento para borrar o minusvalorar las injusticias en el presente. Hay que tener en cuenta que el mero recuerdo de experiencias pasadas no conduce necesariamente a establecer relaciones entre daños pasados y violencias practicadas en el ahora<sup>69</sup>.

La discusión sobre el “buen uso de la memoria” ha llevado a T. Todorov a diferenciar entre la llamada *memoria literal* y la *memoria ejemplar*. El uso literal de la memoria

---

<sup>66</sup> Finkielkraut, Alain., “¿Hay un deber de la memoria”, en ID., *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 12.

<sup>67</sup> Todorov, Tzvetan., *Los abusos de la memoria*, cit., pp. 15-16. Todorov, Tzvetan., “Los usos de la memoria”, en ID., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, pp. 191-211.

<sup>68</sup> Agradezco a Alberto S. Lago su sugerencia sobre pensar el problema del olvido individual desde el libro *La escritura o la vida* de Jorge Semprún. El escritor español y superviviente de los campos nazis, sostiene: “Decidí optar por el silencio rumoroso de la vida en contra del lenguaje asesino de la escritura. Lo convertí en la elección radical, no cabía otra forma de proceder (...) He vivido más de quince años, el espacio histórico de una generación, en la beatitud obnubilada del olvido”. Semprún, Jorge., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 244.

<sup>69</sup> Tzvetan Todorov inauguró el Programa de Humanidades de la Fundación “La Caixa” del curso 2008-2009 con una lección magistral que lleva por título “La memoria, ¿un remedio contra el mal?”, en ella encontramos las siguientes palabras: “La memoria del pasado será estéril si nos servimos de ella para levantar un muro infranqueable entre el mal y nosotros, si nos identificamos únicamente con los héroes irreprochables, las víctimas inocentes, expulsando a los agentes del mal fuera de las fronteras de la humanidad. Y eso es lo que hacemos habitualmente”. Todorov, Tzvetan., *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, trad. Manuel Arranz, Arcadia, Barcelona, 2009, p. 36. En una línea similar podemos situar la siguiente observación de Manuel Cruz: “El mero ejercicio de la memoria todavía no nos garantiza nada, por más que tantos se empeñen en sostener que constituye una actividad inequívocamente progresista con el argumento, ciertamente sumario, de que nos garantiza no reincidir en los errores del pasado”. Cruz, Manuel., *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 80.

significa convertir el recuerdo de acontecimientos pasados en algo singular o incomparable. Por contra, el uso ejemplar de la memoria supone el aprovechamiento de las lecciones de las injusticias pasadas para favorecer la lucha contra las injusticias que se cometen en nuestro presente<sup>70</sup>. Como señala Elizabeth Jelin la reivindicación o apelación a la ejemplaridad implicaría en el plano personal “superar el dolor causado por el recuerdo” y en la dimensión pública “derivar del pasado las lecciones que puedan convertirse en principios de acción para el presente”<sup>71</sup>.

De la primera, la memoria literal, parece extraerse una singularidad que conlleva formas odio y que incluso podría desembocar en la venganza; y de la segunda, la memoria ejemplar, se extraería una concepción de la justicia emparentada con la idea de imparcialidad<sup>72</sup>. Podemos entender que los procesos de memoria colectiva pueden servir a fines o propósitos divergentes: el intento de lograr que se haga justicia castigando a los victimarios y reparando el daño causado a las víctimas, no siempre es coincidente con el objetivo de generar “bienestar en los individuos que componen la población en nombre de la cual se hace justicia”<sup>73</sup>. Por tanto, la pregunta más relevante no sería mantener o excluir la existencia de un deber de la memoria sino más bien cuestionarnos sobre cuáles son las formas empleadas para la elaboración del pasado y cuáles son los objetivos de su elaboración.

La pregunta sobre el significado de la elaboración del pasado fue formulada por Theodor W. Adorno en una conferencia pronunciada en 1959 en Alemania, con motivo de un encuentro promovido por la Sociedad para la Cooperación Cristiano-Hebrea. La elaboración del pasado tenía para Adorno el objetivo de esclarecer las causas que impulsaron el horror vivido en el corazón de Europa y sólo finalizaría cuando las causas

---

<sup>70</sup> Todorov, Tzvetan., “Los usos de la memoria”, en ID., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, pp. 29-33.

<sup>71</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 58.

<sup>72</sup> Sobre esta idea es interesante ver: Mate, Reyes., “La singularidad del Holocausto”, en ID., *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 58. Un eco del debate sobre el sentido de la memoria ejemplar y la memoria literal, lo encontramos en el contraste entre el artículo de T. Todorov “Un viaje a Argentina”, publicado en El País, con fecha de 07-12-2010 y la réplica al mismo escrita por Reyes Mate, y publicada en el mismo periódico, con el título “El deber de memoria” del 27-01-2011.

<sup>73</sup> Todorov, Tzvetan., *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, cit., p. 22.

que lo generaron fuesen completamente eliminadas<sup>74</sup>. La Europa de aquel entonces apenas había dado pasos en la asunción de la experiencia totalitaria del nazismo. En la actualidad, sin embargo, han sido creadas toda una red de instituciones públicas o privadas que dan cuenta del horror que asoló Europa y mantienen la memoria de las víctimas del nazismo.

No cabe duda de que en el tiempo transcurrido entre la conferencia de Adorno y la actualidad, ha ocurrido un enorme cambio histórico en lo referente a la memoria de los daños del siglo XX. Este cambio histórico ha afectado desde al ámbito del derecho al mundo de la política, desde la reflexión moral a la ordenación y a la monumentalización del espacio público<sup>75</sup>. No obstante, el reconocimiento de la importancia que hoy tienen determinados hechos históricos no puede llevarnos a omitir el largo y tortuoso camino por el que ha transitado la reflexión sobre la memoria en el siglo XX. Aún hoy, genera tensiones la indagación sobre la barbarie cometida en suelo alemán por las potencias aliadas o el bombardeo nuclear estadounidense de las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki (reflexiones que reaparecerán cuando aborde la obra de Rawls y la incorporación de la experiencia conflictiva a su teoría de la justicia y a su diseño de un orden internacional justo).

Un ejemplo más cercano es la memoria oficial impulsada en nuestro país en los inicios de la transición democrática que puede ser analizada como una *memoria oficial olvidadiza* o *calculadora*. Esta memoria oficial puede parecer más pendiente de buscar satisfacer las necesidades de lograr un consenso político-social que de saciar las demandas de justicia de las víctimas. Una memoria que para algunos sucumbe a las necesidades políticas del momento y que se aleja o traiciona las memorias sociales que demandan justicia por los crímenes cometidos durante la guerra civil o la dictadura<sup>76</sup>. Al mismo tiempo, puede ocurrir que sean esas mismas memorias sociales las que a veces,

---

<sup>74</sup> Adorno, Theodor W., “¿Qué significa elaborar el pasado?”, en ID., *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psiconálisis del antisemitismo*, Paradiso, traductores de dicha conferencia Wenceslao Galán y Adán Kovacsics, Buenos Aires, 2005, p. 70.

<sup>75</sup> Mate, Reyes., “Recordar para mejor olvidar”, en ID., *A contraluz de las ideas políticamente correctas*, Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 49-53.

<sup>76</sup> “In fact, the needs of societies regarding the recovery of a traumatic memory do not have to be the same as the needs of the politicians”. Aguilar, Paloma., y Humlebaek, Carsten., “Collective memory and national identity in the Spanish democracy”, *History and Memory*, Fall 2002, p. 123.

tengan como propósito idealizar una forma de recuerdo o distorsionar la complejidad de la realidad del ayer<sup>77</sup>.

De lo dicho anteriormente se desprende la necesidad de formular, críticamente, nuevas preguntas sobre el sentido de la legislación estatal sobre memoria: ¿Quiénes son los *productores* de memoria colectiva? ¿Quiénes son sus *consumidores*? En referencia a la primera pregunta, es preciso reconocer la importancia del papel desempeñado por las élites políticas o intelectuales a la hora de impulsar procesos de memoria. Por ello, son fundamentales las reivindicaciones nacidas en la sociedad civil (pensemos en la labor de movimientos asociativos u organizaciones de derechos humanos) para cambiar las prioridades en las agendas políticas de las élites o para denunciar procesos de silencio amparados por el Estado.

Respecto a la segunda pregunta, es necesario señalar la voluntad de utilizar el término *consumidores de memoria*. Wulf Kansteiner ha enfatizado la importancia de vincular los estudios de memoria colectiva con los trabajos sobre *mass media* haciendo hincapié en los problemas derivados de la recepción, reconociendo que el consumo de memoria colectiva no implica necesariamente la toma de consciencia por parte del consumidor<sup>78</sup>. Como la producción de la memoria no es exclusivamente un monopolio estatal es relevante el estudio del papel desempeñado por los medios de comunicación que pueden contar o no con el soporte del estado en el desarrollo de sus iniciativas. La caracterización del ciudadano como consumidor de memoria reabre el debate en torno al problema de la recepción y el uso que se hace de lo recibido, pero también puede arrastrarnos a confundir *consumidor* de memoria con la idea de ciudadano como *destinatario* de la memoria colectiva. Una conceptualización sin fisuras del ciudadano

---

<sup>77</sup> Como ha indicado Jordi Ibáñez, la memoria también puede ser una memoria usurera: “la memoria usurera está siempre pendiente del debe y del haber con lo que respecto a lo que ella misma vive como la otra memoria hostil, la memoria del otro, del bando opuesto, la memoria que podría contradecir o ensombrecer las propias gestas o el propio martirologio, la memoria de las afrentas sufridas, no del daño hecho a los demás”. Ibáñez Fanés, Jordi., *Antígona y el duelo. Una reflexión moral sobre la memoria histórica*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 66.

<sup>78</sup> “For this purpose we should conceptualize collective memory as the result of the interaction among three types of historical factors: the intellectual and cultural traditions that frame all our representations of the past, the memory makers who selectively adopt and manipulate these traditions, and the memory consumers who use, ignore, or transform such artifacts according to their own interests”. Kansteiner, Wulf., “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, 2002, p. 180.



como consumidor de memoria colectiva puede llevarnos a devaluar la importancia de la dimensión pública de la memoria.

En el contexto teórico-práctico de la institucionalización de la memoria cobra importancia la consideración de la fragilidad de la memoria y la necesidad de que la ciudadanía se convierta en -como diría Carlos Thiebaut- un *espectador preocupado* ante la experiencia de la barbarie. La institucionalización de la memoria puede ser vista como un medio para salvaguardar, frente a la fugacidad del tiempo, determinadas experiencias de negatividad y en sociedades complejas como las nuestras, es un modo de crear vínculos y comportamientos en/entre la ciudadanía.

Las formas institucionales de la memoria permiten la conservación de testimonios y en la incorporación de determinados contenidos de memorias, podemos encontrar un medio de reajustar nuestras prácticas en el presente y nuestras prácticas hacia el futuro, con la semántica del pasado. La importancia de las instituciones respecto a la memoria no puede llevarnos a sacralizar la voz en tercera persona sobre la voz en primera persona. Pueden existir o darse desencuentros entre las voces en tercera persona. Pensemos que un Estado puede consagrar una forma de relación con el pasado que puede saltar por los aires ante los efectos de un proceso judicial o en comparación con la memoria oficializada de otro Estado que aborde las mismas experiencias. Y más aún, es habitual que discursos sobre memorias en las instituciones cosmopolitas generen cuestionamientos de prácticas de rememoración de ciertos estados y viceversa.

Pero más allá de las sospechas o suspicacias -en muchas ocasiones bien fundamentadas- sobre las instituciones, lo que parece evidente es la necesidad de que la memoria no dependa en exclusiva de aquellos que han sido reconocidos como víctimas. A veces la cesión de todo el protagonismo a las víctimas puede conducir al enquistamiento de determinados conflictos y evitar formas de reconciliación. Al mismo tiempo, pareciera, que los que ponen las voces de las víctimas por encima de las instituciones, olvidasen que el colectivo de víctimas no puede uniformizarse sin más. Y que los discursos y las memorias de las víctimas pueden ser contradictorios y perseguir objetivos distintos respecto a las políticas en el presente e interpretaciones divergentes sobre lo sucedido en el pasado.

De ello no se sigue que deban restarse privilegios epistémicos a las víctimas o que haya que desoír sus voces cuando parece que la política en el presente no tiene tiempo para aprender del pasado. De todo esto, es más bien necesario extraer la lección de que ningún proceso de memoria puede ser eficaz y preciso si se construye atendiendo en exclusiva a una de las voces o a una sola de las personas gramaticales.

Parece, en efecto, asumible que no es aceptable que la concesión de autoridad al testimonio de las víctimas lleve aparejado que las instituciones no puedan conservar con precisión recuerdos de experiencias históricas de daño. Al menos, cabe pensar, que tanto las memorias personales como las memorias oficiales no son incuestionables pero estas últimas pueden someterse a controles de carácter normativo que supongan grados de fiabilidad aunque en ocasiones pudieran suponer restricciones a lo que se dice en primera persona. El deber de la memoria no puede depender en exclusiva de aquellos que viven la interpelación del daño por su condición de testigos o víctimas, sino que es necesario que la ciudadanía en general se sienta concernida ante el daño, si éste ha de ser atendido también públicamente. Para lograr ampliar la esfera de la responsabilidad o el nivel de sentirse concernidos entre los ciudadanos ante determinados daños, es indispensable que el tejido institucional no sea visto como un terreno anómalo para la conservación de recuerdos. No obstante, sin las llamadas contra-memorias, y sus denuncias, la memoria oficial difícilmente asumiría sin más toda experiencia de daño.

### 1.3. *Contra-memorias y memorias disonantes*

La discusión sobre la oficialidad de la memoria colectiva nos remite al problema de sus márgenes, a lo que queda excluido o fuera del discurso institucionalizado y puede cuestionarla. En este apartado nos centraremos en las llamadas contra-memorias, memorias que desafían las lecturas oficiales y que son uno de los ejes de la reflexión teórico-crítica que aborda el estudio de la memoria colectiva<sup>79</sup>. Las contra-memorias convierten -no siempre- en inaceptable los discursos oficiales que no dan cuenta del daño y denuncian que se camufle la historia de violencia sobre la que se levantan las instituciones y las ruinas sobre las que se edifica nuestro presente<sup>80</sup>.

Me adentraré en el concepto de *contra-memorias* y en su posible potencial emancipador a partir de la obra de Michel Foucault, y me servirá de guía la lectura contemporánea desarrollada por José Medina. También, trataré de reconocer los vínculos de las contra-memorias foucaultianas con las imágenes dialécticas de las que hablaba Walter Benjamin. Además, me detendré en su práctica política a través del estudio del concepto de *emprendedores de la memoria* en la obra de Elizabeth Jelin. Y por último, concluiré con una aproximación a la dialéctica entre las contra-memorias y las prácticas institucionales de rememoración a partir de la reflexión de Susan Sontag sobre la memoria, el olvido, la paz y la reconciliación, contenida en su obra, *Ante el dolor de los demás*.

Cabe decir que corresponde a Michel Foucault el haber introducido en el debate filosófico del siglo XX el análisis de las contra-memorias. M. Foucault entiende por contra-memoria un nuevo modo de interpretación histórica que tiene potencial

---

<sup>79</sup> “A dedicated historical materialist, by contrast, appealed to a subterranean, subversive counter-memory that would emerge with an explosive force within the 'dreamlike' memory of a consumption-based European culture”. Pensky, Max., “Critical theory and the politics of memory”, Conferencia presentada en el Congreso: *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, Universidad John Cabot, Roma, 26 de abril de 2007.

<sup>80</sup> “La memoria puede revelarnos la falsedad del relato que quiere justificar un orden de cosas dado y, puede, por ejemplo, negar la eternidad o la supuesta armonía con la que suele querer revestir toda forma de poder; esa memoria puede también señalar que un estado de cosas determinado se apoya sobre un ejercicio de poder, de injusticia o de dolor humano ahora olvidados y que, una vez recordados, difícilmente dejarían inmune esa circunstancia dada”. Thiebaut, Carlos., “El presente, la memoria y el resentimiento”, en VV. AA., *Ética día tras día*, ed. Muguerza, J. Quesada, F. y Aramayo, R. R., Madrid, Trotta, Madrid, 1991, p. 408.

emancipador: “El sentido histórico conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de parodia, y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad y tradición, el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo”<sup>81</sup>.

Siguiendo la definición dada, puede decirse que las contra-memorias son un método de conocimiento histórico que hace frente o se opone al dominio de las concepciones que tiñen de normalidad elementos de excepción y suponen un desafío a las prácticas culturales hegemónicas que imponen recuerdos y olvidos<sup>82</sup>. Es, principalmente, un instrumento revolucionario por cuanto hace visible que la narración oficial que ampara y construye la identidad colectiva no es lineal, está quebrada. Es un medio de denuncia y la vez, como diría José Medina, de recuperación e insurrección de saberes subyugados u ocultos.

La reflexión sobre las contra-memorias ha sido objeto de discusiones contemporáneas en las que se abordan desde la crítica y la resistencia, los saberes o experiencias que la oficialidad ha dejado en los márgenes o directamente ha condenado al olvido. La propuesta sobre una *epistemología de la resistencia* elaborada por José Medina es un buen ejemplo de cómo cabe en la reflexión sobre las contra-memorias de M. Foucault una lectura que, desde una posición pluralista, contribuya a la elaboración de una crítica sobre qué y cómo debemos recordar.

---

<sup>81</sup> Foucault, Michel., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf>

<sup>82</sup> “The critical and emancipatory potential of Foucaultian genealogy resides in challenging established practices of remembering and forgetting by excavating subjugated bodies of experiences and memories, bringing to the fore the perspectives that culturally hegemonic practices have foreclosed”. Medina, José., “Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and *Guerrilla Pluralism*”, *Foucault Studies*, No. 12, October 2011, p. 11.

Frente al contraste entre memoria individual y memoria colectiva, José Medina reivindica una forma de *intersubjetividad de la memoria* en la que se reconocen las interconexiones entre el recuerdo individual y las formas institucionales de rememoración y a su vez, considera el pasado como algo abierto que *está siempre por resignificar pero no por hacer*<sup>83</sup>. La idea de resistencia ante la consideración del pasado como algo cerrado se acompaña de la tarea de tratar de impedir que el pasado sea instrumentalizado.

Ante los mensajes institucionales que convierten la memoria colectiva en algo clausurado a la indagación histórica que pueda suponer la desaprobación de lo dicho por la voz institucional, la reflexión sobre las contra-memorias incide en la pluralidad de perspectivas sobre el pasado. Como ha sostenido José Medina, en los procesos de reconstrucción del pasado es necesario cuestionar la imposición de una perspectiva única sobre el mismo y debe ser, siempre, *polifónica*<sup>84</sup>. La *genealogía crítica* en relación con la memoria tiene una vertiente epistémica y otra vertiente socio-política, que refuerza lo específico de ciertas experiencias desde un *contextualismo* que respalda la creación de comunidades de memoria basadas en la responsabilidad y solidaridad en el presente y ante el pasado.

Las contra-memorias, además de suponer un método de conocimiento histórico, son una forma de generar consciencia de la manipulación a la que se ve sometida la *memoria popular*. Sobre el concepto de memoria popular en el pensamiento de M. Foucault, cabe decir que, al menos, tiene dos acepciones. En la primera de ellas, la memoria popular aparece como receptora (sin atisbo de crítica) de los discursos oficiales. En su libro *Vigilar y castigar* la práctica penal viene definida por su sed de castigo y por la necesidad de memoria de ese castigo: “Y la memoria popular reproducirá en sus rumores el discurso austero de la ley”<sup>85</sup>. Por contra, en el texto *Film and Popular Memory*, la memoria popular parece concebirse como pre-existente a las formas de dominio institucional y por tanto, no un mero reflejo de la *tiranía* de la oficialidad: “I

---

<sup>83</sup> Medina, José., “Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia”, *La balsa de la Medusa*, Segunda época, Número 4, 2011, p. 52.

<sup>84</sup> Medina, José., “Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia”, cit., p. 65.

<sup>85</sup> Foucault, Michel., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 104.

believe this is one way of reprogramming popular memory which existed but had no way of expressing itself”<sup>86</sup>.

Desde la teoría crítica es posible trazar una tirolina que nos permite deslizarnos de las contra-memorias foucaultianas a las imágenes dialécticas de Walter Benjamin. El cable de unión puede trazarse a partir de la similitud de objetivos que tienen los dos métodos de conocimiento histórico. Tanto las contra-memorias foucaultianas como las imágenes dialécticas benjaminianas se alimentan de la posibilidad de un despertar de la conciencia social que pueda traer consigo un abrir los ojos a la *intrahistoria* de los relatos dominantes.

M. Foucault al describir los discursos histórico-políticos que hacían de la guerra la base del tejido institucional, dice: “Las leyes nacieron en medio de expediciones, de conquistas, de ciudades incendiadas. La guerra, además, continúa agitándose también en los mecanismos de poder, o por lo menos constituye el motor secreto de las instituciones, las leyes y el orden [...] No se trata de conmensurar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias, con el principio ideal de una razón o de una ley. Por el contrario, busca despertar, tras la forma de las instituciones y de las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca en los códigos”<sup>87</sup>. En W. Benjamin el despertar suponía recordar las formas de vida que habían sido olvidadas y reconocer los mecanismos que había facilitado la labor del olvido<sup>88</sup>. La imagen dialéctica era el método para burlar las fantasmagorías fabricadas bajo el amparo de la modernidad.

---

<sup>86</sup> Foucault, Michel., “Film and Popular Memory”, en ID., *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, Semiotext(e), 1996.

<sup>87</sup> Foucault, Michel., *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel, Altamira, Argentina, 1998. Patrick H. Hutton ha definido el modo de pensar la historia de Michel Foucault con las siguientes palabras: “He called for histories that subjected the discourse of history itself to scrutiny. His method implied a reinvention of history in a new, rhetorical mode”. Hutton, Patrick., *History as an Art of Memory*, cit., p. 116.

<sup>88</sup> “Benjamin's purpose in the *Passagen-Werk* was political. His goal was not to represent the dream, but to dispel it. Benjamin wanted to present the past history of the collective as Proust had presented his personal one: not “life as it was”, or even life remembered, but life as it has been “forgotten” (II, 311): “This work is concerned with awakening from the nineteenth century” (V, 580). Buck-Morss, Susan., “The City as Dreamworld and Catastrophe”, *The MIT Press*, October, Vol. 73, 1995, pp. 3-26.

Tanto M. Foucault como W. Benjamin hacen de la *interrupción* de la linealidad discursiva oficial un método de conocimiento histórico y una forma de lucha político-cultural. Donde ellos dicen interrupción o genealogía (método que hace visible la discontinuidad), el psicoanalista dice trauma (dedicaremos mayor atención a la reflexión post-trauma en la tercera parte de la tesis). La pasión del cabalista que no renuncia a descifrar el secreto codificado en números bajo las palabras de los textos sagrados, no resulta extraña a aquel que sabe que todos vivimos con pasado aunque algunos no lo sepan. El *shock* del trauma tiene aires de familia con la interrupción y la catástrofe. Recordemos que la condición de *flâneur*, de paseante-morador de la ciudad moderna, es aplicada por W. Benjaímn a aquel que puede convertir los *shocks* de sus vivencias en experiencia para más tarde hacer de ésta, materia de la memoria involuntaria<sup>89</sup>.

\*\*\*

Volviendo a las contra-memorias, podemos decir que estas guardan importantes semejanzas, tanto en su vertiente epistémica como política, con la noción de *memorias disonantes*. El concepto de memorias disonantes lo emplea Elizabeth Jelin en el estudio de la memoria de las dictaduras militares latinoamericanas sufridas en la década de los 70 y 80. En estos trabajos convergen distintas disciplinas (historia, sociología, psicoanálisis, crítica cultural o política), cuyo motor es la denuncia de las violaciones de derechos humanos pasadas y presentes en América Latina. E. Jelin inicia su reflexión desde el reconocimiento de que determinadas prácticas institucionales o de rememoración pueden dejar al margen las memorias disonantes que cuestionan el relato que afianza la identidad colectiva basada en la amnesia o en falsas memorias.

Las memorias narrativas que comunican experiencias traumáticas son analizadas por Jelin haciendo especial hincapié en la autoridad y legitimidad de quien enuncia el discurso sobre las mismas. Entre los enunciadores de memorias se encontrarían los que experimentaron directamente una experiencia traumática, los que la heredaron y por último, los que la estudiaron. Tres actores o agentes sociales que compiten o comparten

---

<sup>89</sup> La experiencia del *flâneur* era descrita por W. Benjamin desde la noción del *shock* freudiano: “Pero este transeúnte en una multitud expuesta a ser empujada por la gente que se apresura en todas direcciones es una pre-figuración del ciudadano de nuestros días, cotidianamente apurado por las novedades de los diarios y de la T.S.F. y expuesto a una sucesión de shocks que alcanzan los cimientos de su misma existencia”. Benjamin, Walter., *Notas sobre los cuadros parisinos de Baudelaire*, edición presentada, traducida y anotada por Fernando Bruno, <http://www.boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.2.pdf>

intentos de modificar o estabilizar las memorias oficiales. Estas preguntas por el sujeto de memoria no eluden la importancia del contexto histórico en el que se enuncian. Son los momentos de cambio institucional, las transiciones de períodos dictatoriales a sistemas democráticos, donde la pluralidad de voces y de discursos emergen con más fuerza.

Las memorias disonantes pueden desafiar radicalmente lo institucional en base a compromisos de carácter político o ético; en palabras de Elizabeth Jelin: “Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas, en la resistencia, en el mundo privado, en las *catacumbas*”<sup>90</sup>. La categoría de la memoria tiene para Elizabeth Jelin dos dimensiones: por una parte, es una herramienta teórico-metodológica y por otra, es una categoría social. A partir de la memoria como categoría social adquieren relevancia las preguntas sobre quién, qué, cómo y cuándo se recuerda, y por supuesto, las cuestiones sobre quién, qué, cómo y cuándo se olvida<sup>91</sup>. Además, Jelin introduce en su comprensión de los procesos de memoria colectiva la distinción entre lo activo y lo pasivo, para resaltar que la existencia de archivos, bibliotecas y su uso, debe diferenciarse de “la actividad humana en relación con ellos”<sup>92</sup>.

El campo de la memoria es en la obra de Jelin un espacio de lucha política donde la dialéctica memoria-olvido debe re-situarse a la luz del problema *memoria contra-memorias* y su trayectoria intelectual es un buen ejemplo de lucha político y cívica, contra la instauración de una “verdad” que silencia el sufrimiento de las víctimas. La incorporación de experiencias de daño al discurso público conlleva la elaboración del pasado, frente a la repetición permanente del mismo y como parapeto frente a su olvido<sup>93</sup>. Elizabeth Jelin utiliza el concepto de *emprendedores de la memoria* para situar el papel de los actores sociales que luchan por el reconocimiento y reparación de daños y en ocasiones, por la legitimidad política de la narración memorial que propugnan. Entre ellos destaca el papel de los movimientos sociales que se apoyan en la defensa de

---

<sup>90</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., p. 6.

<sup>91</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., pp. 17-18.

<sup>92</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., p. 22.

<sup>93</sup> En el pensamiento de E. Jelin el olvido no equivale a ausencia: “el olvido no es ausencia. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada”. Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., p. 28.



los derechos humanos. Los emprendedores de la memoria pueden establecer conmemoraciones de fechas especialmente simbólicas ante experiencias de daño, pueden inaugurar o re-significar monumentos y dar versiones de ciertos acontecimientos que pueden competir con la lectura oficial sobre los mismos.

El estudio de la memoria de Elizabeth Jelin se completa con el análisis de la memoria desde la perspectiva de género<sup>94</sup>. Jelin analiza el papel de las mujeres durante etapas de la represión política reconociéndolas como sujetos políticos activos que a veces tuvieron que *masculinizarse* para legitimar sus acciones, y que pudieron deslizarse a la reproducción de estereotipos de género para legitimar sus expresiones de dolor. Y por último, cabe decir que en la obra de Jelin la memoria ejercida dentro de un orden democrático debe partir del reconocimiento de la pluralidad “más que de buscar reconciliaciones, silencios o borraduras”<sup>95</sup>. La memoria en un sistema democrático debería contar con espacios en los que pudiera tener lugar las disputas que afectaran al sentido de qué, cómo y para qué, recordamos.

Parte de las reflexiones que he creído oportuno recoger en este epígrafe suponen una advertencia o desconfianza ante la memoria impulsada desde las instituciones. E incluso, la reflexión sobre contra-memorias puede llevarnos a explorar el verdadero significado de la memoria colectiva -un aspecto que en nuestras referencias a Halbwachs dábamos por descontado y perfectamente dicho. Las contra-memorias nos permiten situarnos ante el escenario de los recuerdos incómodos, de los recuerdos que apenas han tenido voces o altavoces desde los que ser reivindicados.

Es común que a partir de las contra-memorias se reivindiquen la existencia de, como diría Enzo Traverso, memorias débiles y memorias fuertes que dependen para su pujanza y visibilidad de la fuerza de sus portadores<sup>96</sup>. Las memorias *subterráneas*, *escondidas* o *prohibidas* suelen ser el reverso de memorias acogidas por el ámbito de las instituciones. Sin embargo, lo interesante es reconocer que puede haber trasvases entre unas y otras, o mejor dicho, vías de diálogo y en ocasiones, enfrentamientos entre

---

<sup>94</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., p. 115.

<sup>95</sup> Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, cit., p. 137.

<sup>96</sup> Traverso, Enzo., *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*, cit., p. 48.

memorias que pueden conducir a que las memorias -en principio- débiles puedan transformarse en memorias fuertes que terminen siendo respaldadas por la oficialidad.

La transformación de memorias débiles en memorias fuertes institucionalizadas era uno de los elementos que fortalecían parte de las críticas elaboradas por Susan Sontag. En su reconocido libro *Ante el dolor de los demás*, cuestiona el concepto mismo de memoria colectiva y piensa la memoria como la única relación posible con los muertos y la acción de recordar como una acción con valor ético. Para ella, toda memoria es de carácter individual y lo que llamamos memoria colectiva no tiene que ver con el recuerdo sino con dar una *declaración* sobre qué es lo importante y cuál es la verdadera historia de lo ocurrido<sup>97</sup>. La articulación institucional de la memoria del horror adquiere en la interpretación de Sontag objetivos que van más allá del mero hecho de recordar.

Lo que quisiera recuperar del pensamiento de Sontag como advertencia para capítulos posteriores es la relación entre memoria y olvido, y la articulación de ambos con el problema de la reconciliación. Es precisamente en la mirada de Sontag sobre la reconciliación -como un proceso para cuya realización es necesario que *la memoria sea defectuosa y limitada*<sup>98</sup>- donde encontramos algo más que sospechas sobre la ideología que recubren los procesos de rememoración de carácter institucional.

Es en ese reconocimiento de que la memoria sea defectuosa y limitada, el que nos pone de bruces ante el problema de la institución de la memoria y los objetivos que se persiguen con ella. Cabría decir que si los procesos de auto-entendimiento del pasado a través de la memoria persiguen la reconciliación, comienza a dejarse una puerta abierta al pensamiento sobre los usos funcionales de la memoria del daño; además, podríamos añadir desde este punto de vista, algo que he mantenido con anterioridad: no es posible pensar que la relación con los recuerdos deba revestirse de una sacralidad que impida su cuestionamiento o su enriquecimiento.

Por último, habría que decir que tal vez, las voces en tercera persona no deban ser juzgadas -en exclusiva- en base a patrones de lealtad o traición respecto a lo expresado por los que -en el lenguaje de Jelin- llamamos *emprendedores de la memoria*. La

---

<sup>97</sup> Sontag, Susan., *Ante el dolor de los demás*, trad. Aurelio Major, Suma de Letras, Barcelona, 2004, p. 99.

<sup>98</sup> Sontag, Susan., *Ante el dolor de los demás*, cit., p. 132.

memoria recogida en las instituciones no tiene que ser vista como el acto de poner un sello de autenticidad a lo pronunciado por las víctimas aunque sea un aspecto relevante y de gran repercusión para ellas. La memoria institucional puede también tener como meta o fin la reconciliación y en ese caso, cabe pensar que determinadas formas de recuerdo pueden ser excluidas o al menos resituadas en función de ese objetivo.

#### 1.4. *Cosmopolitismo del miedo y memorias parias*

Hasta el momento mi investigación sobre la relación entre la memoria y lo institucional la realizaba en términos intra-estatales, y he intentado reflejar las formas de institucionalización de la memoria señalando las diferencias entre las memorias oficiales y las contra-memorias. En este epígrafe cambiaré de escenario y mi preocupación teórica se dirigirá a pensar la construcción de la memoria a nivel internacional. Con la incorporación de la perspectiva internacional no me limito a traducir a términos transnacionales debates circunscritos hasta entonces al espacio estatal; más bien, la traslación a la esfera global abre nuevos problemas teóricos y requiere del empleo de conceptos que no han sido protagonistas hasta ahora. No obstante, cabe añadir que en ciertos casos la memoria nacional no va reñida con una dimensión internacional de la memoria -puede incluso tratar de contenerla- y un ejemplo de ello serían los intentos de construir una memoria nacional en países coloniales y colonizados.

Si subrayaba al hablar de las memorias que han sido oficializadas su relación -en ocasiones conflictiva- con las contra-memorias, así como los trasvases de unas a otras, debo decir ahora que dichas memorias conviven a su vez con las *memorias parias* y con las *memorias cosmopolitas*<sup>99</sup>. La memoria cosmopolita es aquella memoria que es oficializada en el ámbito supranacional y conservada/respaldada por instituciones u organismos de carácter internacional. Con el concepto de memorias parias quiero hacer referencia a aquellas memorias que no son amparadas bajo instituciones internacionales, que carecen de una protección jurídica para su conservación, y que son tan ajenas a la oficialidad estatal como extrañas al cosmopolitismo institucionalizado.

---

<sup>99</sup> “While ‘national memory’ is determined by identity that is produced within clearly defined borders, ‘cosmopolitan memory’ is characterized by shifting boundaries and a process of de-territorialization”. Levy, Daniel., y Sznajder, Natan., *Holocaust And Memory In The Global Age*, Temple University Press, Philadelphia, 2005, p. 10. Es interesante situar en paralelo a la posición de D. Levy y N. Sznajder sobre memoria colectiva, las ideas de M. Osiel quien sostiene que la memoria colectiva juega roles sociales distintos en los discursos políticos de unas sociedades u otras: “Collective memory -both the divisive and solidifying sorts- plays a much greater role in the political discourse of some societies than others. It plays considerably more of a role in Europe, it is often observed, than in our own society”. Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, cit., p. 21.

Considero que el concepto de memorias cosmopolitas permite señalar con acierto como los procesos de desterritorialización y la redefinición de las fronteras indentitarias, influyen en la construcción de la memoria en el campo internacional. Pero creo que se pierde o se sustrae a la idea de memoria cosmopolita el protagonismo que merece el recuerdo de las experiencias de negatividad. Debido a ello entiendo que es preferible utilizar el concepto de *cosmopolitismo del miedo* que el de *memorias cosmopolitas* para dar cuenta del proceso de institucionalización internacional de la memoria porque incorpora de manera más nítida la idea de memorias de daño.

El concepto de cosmopolitismo del miedo nace del estudio de determinadas prácticas puestas en marcha por organismos internacionales de elaborar o recoger memorias de experiencias de negatividad. Pero no son sólo las huellas de estas experiencias lo que está detrás del concepto, también hay un elemento teórico presente que marca su desarrollo: me refiero al ensayo *Liberalismo del miedo* de Judith Shklar. Volveré a Shklar cuando la reflexión se sitúe en el terreno de la teoría de la justicia, pero adelanto que el *liberalismo del miedo* es un concepto que permite pensar como el miedo hace imposible la libertad y al mismo tiempo, pone en marcha una exigencia de prevenir cualquier acto de crueldad y tiene carácter universal. Con el cosmopolitismo del miedo quería expresar un concepto que responde a un orden jurídico transestatal.

Pensar el cosmopolitismo del miedo obliga a una reflexión previa sobre aquellas memorias transnacionales que no han logrado el respaldo de las instituciones u organismos internacionales. Estas memorias las denominaré *memorias parias* y con el uso de paria pretendo subrayar que no han sido reconocidas por las instituciones cosmopolitas y a la vez, marcar algunas diferencias entre ellas y las contra-memorias.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el concepto de contra-memorias permite definir las prácticas políticas y epistémicas de los ciudadanos de un estado que están disconformes o directamente son beligerantes frente a las políticas de olvido o de memoria impulsada por aquellos que detentan el poder institucional. Es cierto, que las contra-memorias pueden tener dimensiones internacionales (pensemos, por ejemplo, las contra-memorias que en América Latina denuncian violencias como la Operación Cóndor que era una organización clandestina internacional para la práctica del terrorismo de estado) pero sugiero que con la idea de paria podemos dar cuenta de memorias ante las que el concepto de ciudadanía no puede ser invocado y para las que

tampoco existe el respaldo de un estado, ni han sido incorporadas al tejido institucional cosmopolita. Las memorias parias situadas en los márgenes de lo oficial contienen lo excluido de lo institucional y lo que la comunidad no puede integrar sin violar su diferencia.

En la idea de paria vuelven las deudas con Hannah Arendt y en particular el poso dejado por la lectura de su libro sobre Rahel Varnhagen<sup>100</sup>. En dicho libro Arendt afirma que el paria es aquel que quiere llegar a ser alguien, es quien *se esfuerza por alcanzarlo todo en una generalidad vacía, pues está excluido de todo*<sup>101</sup>. Para Arendt la condición de paria permite descubrir de manera instintiva la dignidad humana y en su marginación comprender la vida en su conjunto, siendo su *ventaja* poder contemplar la totalidad. En trabajos posteriores recuperaba la idea de paria ligada a la vida de Bernard Lazare (socialista, sionista y *dreyfusard*), un autor del que decía que ni siquiera había quedado recuerdo, para diferenciar la existencia de parias conscientes y parias que no lo son<sup>102</sup>. No obstante, en su pensamiento había una constante: la relación entre la condición de paria consciente y la rebeldía. En su condición de desposeído y en la oportunidad de abandonar privilegios que en realidad eran yugos, el paria puede entrar en el espacio vedado que para él es la política a través de una llave: el ejercicio de la rebeldía. El paria era el ser no asimilado y en su consciencia se encuentra la posibilidad de que ninguna injusticia le resulte ajena. Para Arendt, los parias conscientes tienen la capacidad de hacer de la historia un libro no cerrado.

Pensar las relaciones entre cosmopolitismo y memoria puede hacerse desde un modelo que no se base en la idea de conflicto o competición. En este sentido, me parece particularmente interesante la propuesta de Michael Rothberg quien defiende una

---

<sup>100</sup> “Arendt deeply identified with Rahel as their common world was coming to an end, but she was also quite critical of Rahel’s moral cowardice and her frantic assimilation that ended in baptism, when she married Varnhagen”. Shklar, Judith., “Hannah Arendt as Pariah”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, edited by Stanley Hoffmann, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp. 362-375.

<sup>101</sup> Arendt, Hannah., *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Lumen, Barcelona, 2000, p. 271.

<sup>102</sup> Arendt, Hannah., *La tradición oculta*, trad. R. S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 58-61. Arendt, Hannah., “Herzl y Lazare”, en ID., *Escritos judíos*, cit., pp. 431-434. Para analizar los conceptos de paria social y paria consciente, consultar: Sánchez Muñoz, Cristina., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pp. 231-241.

aproximación *multidireccional* a la memoria<sup>103</sup>. Para Michael Rothberg, los múltiples o heterogéneos pasados traumáticos de las sociedades actuales construyen el presente de las mismas y crean o potencian nuevas formas de solidaridad y de justicia.

En contra de la concepción del espacio público como espacio limitado y marcado por la dialéctica de la supervivencia o por el lenguaje de vencedores y vencidos, en la concepción multidireccional el espacio público es concebido como un lugar cambiante que permite articular posiciones en un diálogo fecundo<sup>104</sup>. El concepto de memoria multidireccional permite comprender que en los procesos de rememoración se producen transferencias entre distintas memorias, entre diversos espacios, tiempos y culturas.

Entre los ejemplos señalados por Michael Rothberg para explicar el modelo multidireccional de la memoria se encuentran una serie de pintores que -particularmente en el espacio francés- yuxtapusieron en sus lienzos el colonialismo y el nazismo: entre ellos, André Fougeron (del que analiza el cuadro *Atlantic Civilization* de 1953) o Boris Taslitzky (sobre el que reflexiona a partir del cuadro *Riposte* de 1951). Junto al estudio de obras pictóricas que enlazan la violencia en contextos europeos y africanos, también incorpora las reflexiones sobre la descolonización de pensadores como Aimé Césaire o F. Fanon, quienes vinculan o articulan el nazismo con el colonialismo. El modelo multidireccional subraya el estrecho parentesco entre la barbarie europea y los sucesos en Indochina, Argelia u otros países que fueron colonizados, desplazando las reflexiones sobre la violencia que sólo se enmarcan en una visión de carácter eurocéntrico<sup>105</sup>.

Las reflexiones de M. Rothberg respecto al modelo multidireccional de la memoria pueden completarse o re-situarse a contraluz de las ideas contenidas en los trabajos de

---

<sup>103</sup> El modelo multidireccional de memoria es definido del siguiente modo: “as subject to ongoing negotiation, cross-referencing, and borrowing; as productive and not privative”. Rothberg, Michael., *Multidirectional Memory, Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, California, 2009, p. 3.

<sup>104</sup> “both the subjects and the spaces of the public are open to continual reconstruction”. Rothberg, Michael., *Multidirectional Memory, Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, cit., p. 5.

<sup>105</sup> “Césaire and Fanon each provide critical resources for a post-Holocaust, postcolonial theory of trauma. In linking colonialism to Nazism and racism to anti-Semitism they prove themselves far ahead of their time; they are also part of the countertradition that Multidirectional Memory seeks to recover”. Rothberg, Michael., *Multidirectional Memory, Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, cit., p. 94.

Daniel Levy y Natan Sznajder sobre la memoria cosmopolita y la recepción del Holocausto en el mundo global. En el libro *The Holocaust and Memory in the Global Age* de Daniel Levy y Natan Sznajder encontramos la influencia de distintos trabajos de Hannah Arendt respecto al Holocausto. Dichos autores, resaltan como Arendt pensó el nazismo desde la ambivalencia entre civilización y barbarie para más tarde adentrarse en la necesidad de un nuevo vocabulario para dar cuenta de la experiencia del nazismo.

Daniel Levy y Natan Sznajder recuperan del legado teórico de Arendt un aspecto no siempre subrayado: pensar las acciones de los perpetradores del Holocausto obliga a dar el paso hacia la *descontextualización* de las razones de sus actos y comprenderlos fuera de motivos asentados en el suelo de lo cultural o nacional<sup>106</sup>. Una descontextualización que conduce a pensar la estructura de la modernidad más que la tradición alemana para analizar el comportamiento de los victimarios. Junto a la descontextualización para pensar las prácticas de los verdugos, también encuentran en Arendt la base de aproximaciones cosmopolitas a la memoria a partir de las conexiones que establece entre el fenómeno del totalitarismo y la experiencia del colonialismo.

Los intereses teóricos de Daniel Levy y Natan Sznajder sobre la memoria rebasan los límites teóricos levantados en función de las fronteras del estado-nación. La globalización es vista como un proceso de *desterritorialización* de la política y la cultura, y la internacionalización de la memoria es analizada atendiendo a la construcción de marcos referenciales políticos y morales en la esfera cosmopolita desde los que situar experiencias locales. Su acercamiento a la memoria parte de la relación entre lo local y lo global, entre las narrativas nacionales y las globales, y el ejemplo central para pensar esta relación es la memoria del Holocausto.

La elección del Holocausto como caso paradigmático de la relación entre lo local y lo global, comprende lo universal y lo particular como fuerzas que no se oponen necesariamente. La memoria del Holocausto es el ejemplo de memoria supranacional y universal que a su vez afecta a los procesos de rememoración de otras experiencias de negatividad como son: la construcción de las memorias coloniales y los debates sobre como recordar la esclavitud. Una idea compatible con la apuesta de Michael Rothberg por un modelo multidireccional de la memoria.

---

<sup>106</sup> Levy, Daniel., y Sznajder, Natan., *The Holocaust and Memory in the Global Age*, cit., p. 43.



Daniel Levy y Natan Sznaider rastrean la influencia de la memoria del Holocausto en la construcción de identidades nacionales como la israelí, pero también analizan su repercusión en la gestación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Vuelve a estar presente la relación entre lo universal -en referencia a los Derechos Humanos- y lo particular -por ejemplo la fundación del Estado de Israel-, partiendo del hecho de que la experiencia del Holocausto fue fundamental para la proclamación por parte de la comunidad internacional de los derechos humanos y para la creación del Estado de Israel. Un proceso dialéctico entre lo particular y lo universal, marcado por la desterritorialización y la reflexividad como elementos centrales de la modernidad. Como ha indicado Ulrich Beck, el trabajo de Levy y Sznaider facilita una aproximación a los dilemas sobre el *cosmopolitismo institucionalizado* ante el recuerdo del Holocausto<sup>107</sup>.

Dada esta dimensión transnacional en la que se incorporan experiencias de negatividad, parece oportuno recordar que no sólo el Holocausto está presente como aprendizaje. Pero tal vez sea necesario detenernos en los motivos que hacen del Holocausto un *genocidio paradigmático*<sup>108</sup>, en el que convergen los acuerdos sobre la relevancia de un crimen histórico específico y la construcción de una memoria pública cosmopolita. Le corresponde a -entre otros- Cecilie Felicia Stokholm Banke el subrayar la relación entre el creciente interés por la memoria del Holocausto con la mayor influencia de los Derechos Humanos en la política internacional y pensar los motivos que hacen del Holocausto una referencia simbólica global.

Cecilie Felicia Stokholm Banke refleja en sus trabajos la importancia de diferenciar cronológicamente las etapas en la construcción de la memoria del Holocausto. Para ello, sostiene que podemos hablar de cuatro fases: a) 1945-1949, confrontación; b) 1950, interpretación; c) 1960-1990, justicia; d) y a partir 1990, recuerdo. Y es en la cuarta fase donde el recuerdo del Holocausto ayuda a configurar nuevas identidades traspasadas por dimensiones cosmopolitas. En particular observa como la Unión Europea ha hecho de la

---

<sup>107</sup> Beck, Ulrich., “¡Apártate Estados Unidos... Europa vuelve!”, *El País*, 10 de marzo de 2003.

<sup>108</sup> Stokholm Banke, Cecilie Felicia., “The Legacies of the Holocaust and European Identity after 1989”, DIIS Working Paper, 2009.

memoria del Holocausto una de las bases sobre las que configurar una identidad transnacional.

Una reflexión que no es ajena a reconocer los contrastes entre la Europa Occidental y la Europa del Este, pero que subraya la transformación de la memoria del Holocausto en una memoria europea basada en un mismo crimen, una misma historia y un mismo mensaje moral<sup>109</sup>. Y es en este punto donde refleja una idea interesante para nuestra investigación: el recuerdo del Holocausto ayuda a configurar un sentimiento de pertenencia ligado al derecho y no a una idea de nación o cultura.

\*\*\*

Después de situar a un nivel teórico una serie de propuestas para pensar la relación entre cosmopolitismo y memoria, podemos recoger diferentes ejemplos de construcción de un cosmopolitismo del miedo que pueden aportarse para contrapesar las dudas sobre su sentido. Después de la parte normativa voy a pasar a una parte descriptiva para, mediante diferentes ejemplos, demostrar la importancia de que la reflexión sobre la memoria no se constriña por marcos únicamente estatales:

\_. Naciones Unidas: pensemos en la aprobación de resoluciones como la 60/7. *Recordación del Holocausto* (21 de noviembre de 2005), por la que se decide que las Naciones Unidas designan el 27 de enero como “Día Internacional de Conmemoración anual en memoria de las víctimas del Holocausto”. En dicha resolución se insta a los Estados miembros a elaborar programas educativos que extraigan de la enseñanza del Holocausto métodos para prevenir nuevos genocidios. En ella, también, se rechaza todo acto de negación del Holocausto, además de poner en valor el trabajo de los países que han preservado lugares como: campos de exterminio, campos de concentración, campos de trabajos forzados o cárceles nazis. Otra resolución importante, a este respecto, es la 64/257. *Sexagésimo quinto aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial* (2 de marzo de 2010). En ella se recuerda la “aflicción indecible” que causó a la humanidad la II Guerra Mundial y se destaca que dicho acontecimiento estableció las condiciones para la creación de las Naciones Unidas, organización internacional preñada con el

---

<sup>109</sup> Stokholm Banke, Cecilie Felicia., “Remembering Europe’s Heart of Darkness”, VV.AA., *A European Memory?*, Malgorzata Pakier & Bo Stråth (eds.), Berghan Books, New York, 2010, pp. 169-170.

espíritu que trata de intentar “preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra”.

\_. UNESCO: la decisión de crear en Buenos Aires el *Centro Internacional para la Promoción de los Derechos Humanos*, para fomentar la cooperación internacional y “para la promoción y protección de los derechos humanos y la preservación de los sitios de la memoria a fin de impedir que se repitan errores pasados”<sup>110</sup>.

\_. Unión Europea: la *Declaración con ocasión del quincuagésimo aniversario de la firma de los Tratados de Roma* (Berlín, 25 de marzo de 2007), en la que se afirma: “Con la integración europea hemos demostrado haber aprendido la lección de las confrontaciones sangrientas y de una historia llena de sufrimiento. Hoy vivimos juntos, de una manera que nunca fue posible en el pasado”. O la creación, el 15 de febrero de 2007, de la *Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea*.

\_. OSCE: la *Decisión 13/06. Lucha contra la intolerancia y la discriminación, y fomento del respeto y el entendimiento mutuos* (5 de diciembre de 2006), en la que se adquiere el compromiso de recordar y educar a partir de la memoria del Holocausto. En dicha decisión se pide el compromiso de los Estados participantes en la lucha contra la intolerancia buscando despertar en la conciencia pública las causas y orígenes de la intolerancia y de la discriminación. Y solicita a los estados que promuevan: “el recuerdo y la educación sobre la tragedia del Holocausto, así como sobre otros actos de genocidio, reconocidos como tales conforme a la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio, y crímenes contra la humanidad”.

\_. MERCOSUR: el desarrollo del proyecto *Memoria y Derechos Humanos* basado en el fortalecimiento de los sistemas educativos de los países miembros mediante “la construcción de la memoria del pasado reciente y el respeto por los Derechos

---

<sup>110</sup> El Director General de la UNESCO, Koichiro Matsuura, afirmaba el 13 de febrero de 2009: “En marzo de dos mil siete, durante mi segunda visita oficial a la Argentina, fui invitado a visitar el Espacio para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos, que se decidió crear en las instalaciones de la antigua Escuela de Mecánica de la Armada. Me conmovió mucho esta espléndida decisión de convertir el antes centro de detención, tortura y muerte en un centro para cultivar los derechos humanos y la paz. De todo corazón apoyé la propuesta del gobierno argentino de considerar la viabilidad de establecer en el complejo del Espacio un centro internacional, bajo los auspicios de la UNESCO, para promover los valores de los derechos humanos y asegurar que las atrocidades del pasado nunca volverán a repetirse. Porque lo que nos aproxima y nos une a todos por encima de nuestras diferencias y hasta de nuestras divergencias, es el reconocimiento de la universalidad de los valores humanos”.

Humanos”<sup>111</sup>. Un proyecto en el que destaca la construcción de una biblioteca virtual donde se comparten materiales didácticos y testimonios en primera persona, para propiciar el dialogo inter-generacional entre aquellos que vivieron y sufrieron los golpes de estado y los que nacieron en democracia. Otro ejemplo sería el *Primer Encuentro de Museos de la Memoria del Mercosur*. Momento en el que se reconoció que los países que integran Mercosur se encuentran en un proceso de construcción de la memoria *del horror del terrorismo de Estado que asoló la región y de la lucha de los pueblos por la libertad, la democracia y la justicia social*. Los ejes que determinan la actuación de dichos museos o espacios de memoria son el fomento de la cultura de la paz y dar impulso a proyectos que recaben y preserven testimonios y archivos de la represión.

También son relevantes los esfuerzos de parte de la comunidad internacional para favorecer la creación de organizaciones u organismos, que tienen por objetivo la construcción de una memoria cosmopolita del daño. Entre ellos, podemos hacer referencia a:

\_. ITF (International Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research): el ITF ha centrado su actividad en torno a dos grandes programas: 1. Desarrollar estrategias para la conmemoración del Holocausto haciendo posible educar en valores derivados de la comprensión de esa experiencia. 2. Impulsar la investigación en el análisis de las causas del Holocausto y contribuir a la creación de mecanismos preventivos que impidan políticas que favorezcan el racismo, el antisemitismo, la limpieza étnica, la xenofobia o el genocidio. Es interesante reconocer su compromiso en la difusión de proyectos multilaterales que permitan intercambiar experiencias y memorias de daño.

\_. La Coalición Internacional de Sitios de Conciencia: una entidad dedicada a tejer una red internacional de espacios de la memoria creados para la conmemoración de

---

<sup>111</sup> En los antecedentes del proyecto se recogen las siguientes ideas: “La historia reciente atravesó a los distintos países del Mercosur en diferentes momentos de la segunda mitad del siglo pasado, con algunos procesos comunes: notoriamente, el terrorismo de estado (instrumentado a escala continental), el notable deterioro del respeto por los derechos humanos en cada una de las realidades sociales del Continente y, a la vez, el desarrollo y consolidación de regímenes democráticos relativamente estables. Esta historia compartida se materializó, desde el punto de vista represivo, en la Operación Cóndor, la colaboración entre los aparatos ilegales de distintos países. Pero a la inversa, las respuestas sociales encarnadas en diferentes movimientos de defensa de los derechos humanos o activismo ciudadano también, en muchos casos, alcanzaron una escala más allá de las fronteras. Por otra parte, en el mismo período, históricas hipótesis de conflicto entre los estados regionales fueron superadas precisamente por la vía diplomática, en un proceso de acompañamiento a la consolidación de dichos sistemas de gobierno”.

injusticias pasadas y que está encargada de evitar la pérdida del legado de experiencias traumáticas para la humanidad. Se entiende por sitios de conciencia los museos que: “interpretan la historia a través de sitios históricos; participan en programas que fomentan el diálogo sobre temas sociales apremiantes; promueven los valores democráticos y humanitarios como objetivo fundamental y brindan oportunidades para la participación colectiva en temas que se plantean en el sitio”. Es una coalición que busca establecer conexiones entre el pasado y el presente, fomentando el dialogo entre partes que pueden tener intereses divergentes y tratando de abrir a la participación ciudadana a iniciativas vinculadas a la Justicia Transicional y los Derechos Humanos<sup>112</sup>.

Por último, considero que la articulación de conceptos cosmopolitas (tales como genocidio o crímenes contra la humanidad) introduce una dimensión global en los procesos de memoria intra-estatales. La memoria cosmopolita (sus conceptos, sus instituciones, sus procesos) puede ser interpretada como *proceso de aprendizaje* (por ejemplo, la larga estela de los aprendizajes en las comisiones de verdad y en el campo de la justicia transicional). Esta idea de proceso contingente, históricamente modulado, de aprendizaje reaparecerá en el capítulo dedicado a la memoria y la teoría de la justicia, y en el parte dedicada a la relación entre memoria y proceso judicial.

---

<sup>112</sup> La Coalición fue creada en 1999 y firmaron su primera declaración los siguientes espacios de memoria: Museo del Distrito Seis (Sudáfrica), Museo Gulag (Rusia), Museo de la Guerra de Liberación (Bangladesh), Lower East Side Tenement Museum (EEUU), La Casa de los Esclavos (Senegal), National Park Service (EEUU), Memoria Abierta (Argentina), Memorial Terezín (República Checa) y The Workhouse (Reino Unido).

## PARTE II. Justicia y experiencia: la ligazón entre derecho y negatividad, como motor de la teoría de la justicia

“el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente - en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanos una permanencia más fiable que la memoria que el poeta conserva y perpetuaba en el poema (Tucídides, II, 41)-, bien positivamente, en el sentido en que Platón decía (en la Carta XI, 359b) que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza”<sup>113</sup>. Hannah Arendt, *Introducción a la política*.

La frase de Arendt que encabeza esta parte de mi investigación pienso que reúne en lo esencial el motivo principal que me ha llevado a pensar la teoría de la justicia desde el paradigma de la memoria y puede resumirse dando respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo incorporar las experiencias de negatividad -como aquellas a las que me he estado refiriendo en la primera parte- a una teoría de la justicia que pueda abordarlas y resolverlas? El tema y su extensión, casi inabarcable, obliga a definir el punto de partida. En mi caso la pregunta y la búsqueda de una respuesta, se sitúa en el contexto de las teorías de la justicia de carácter democrático-liberal. Y dentro de estas teorías, me centraré primero en el pensamiento de John Rawls y Jürgen Habermas, y finalmente me ocuparé de la obra de Judith Shklar.

En las últimas décadas hemos podido asistir a la aparición de profundas controversias en el paisaje de la teoría de la justicia en su relación con la memoria. La aspiración de la teoría de la justicia por desarrollar una concepción de la justicia que pueda regular la cooperación social y favorecer determinadas formas de gobierno, inspirando a los individuos comportamientos razonables y justos, y dibujando un tejido institucional que responda a principios de justicia (una definición en línea con los motivos esgrimidos por John Rawls), se ha visto respaldada y cuestionada por distintos autores apoyados en el paradigma de la memoria. Entre las interpelaciones que recibe la teoría de la justicia se

---

<sup>113</sup> Arendt, Hannah., “Introducción a la política”, en ID., *La promesa de la política*, trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2008, p. 308.

encuentra la pregunta que nace de la memoria del daño y del reconocimiento de la existencia de sentimientos de injusticia<sup>114</sup>.

La discusión puede centrarse en si las teorías de la justicia de carácter liberal omiten o no, las dimensiones sociales y conflictivas que operan o se desprenden de los procesos de memoria. Las teorías de la justicia pueden situarse en función de distintas tradiciones dentro de la filosofía moral y pueden responder a fines reivindicados por diferentes corrientes filosófico-políticas. Como he expresado con anterioridad, me centraré en las teorías de John Rawls, de Jürgen Habermas y de Judith Shklar, teorías que se enmarcan en el interior de la tradición liberal, democrática y constitucional.

Desde la reflexión sobre la memoria ha habido dos perspectivas sobre las teorías mencionadas: a) la primera perspectiva se asienta en el paradigma que subraya la incapacidad de dichas teorías de la justicia para dar cuenta de las experiencias de negatividad; b) la segunda perspectiva se basa en que las teorías de la justicia de Rawls o Habermas tienen como trasfondo experiencias de daño y son respuestas normativas ante el mismo. A lo largo de este apartado desarrollaré ambas críticas y trataré de mostrar, tanto en los escritos de Jürgen Habermas como en la obra de John Rawls, argumentos que podrán situarnos dentro de la segunda perspectiva señalada.

En el último epígrafe de esta parte de mi investigación me centraré en el pensamiento de Judith Shklar. Una autora cuyo pensamiento filosófico -que puede situarse dentro del liberalismo negativo- ha pivotado en buena medida sobre la memoria de la injusticia. Una mirada tal vez más heterodoxa que las anteriores, más difícil de clasificar y que no siempre ha merecido el reconocimiento debido cuando el objetivo es pensar las interrelaciones entre la memoria y el derecho, o entre lo normativo y la experiencia.

---

<sup>114</sup> Cuando empleo el concepto de daño sigo la definición desarrollada por Carlos Thiebaut: “Vemos, pues, que hay múltiples formas de daños -desde los inevitables y naturalmente necesarios, a los evitables y socialmente infligidos, en una gama de múltiples diferencias y matices-, pero todos ellos parecen demandar, por haber sido definidos como daños, alguna forma de respuesta por nuestra parte y que, de no existir ésta, algo parecería fallar en como son nuestras acciones. Eso, decíamos, articula nuestras obligaciones: las de prevenir, evitar, impedir, atender o sanar”. Thiebaut, Carlos., *Invitación a la filosofía. Un modo de pensar el mundo y la vida*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2008, p. 196.

## 2.1. *Dos perspectivas filosóficas sobre el pensamiento de Rawls y Habermas desde la experiencia del daño*

### 2.1.1. Primera perspectiva: la ausencia de la fuerza normativa de las experiencias de negatividad en las teorías de John Rawls y Jürgen Habermas

Dentro del primer bloque, las teorías de Rawls o Habermas son presentadas como ahistóricas y respecto a los procesos de recuerdo se les achaca que encubren o paralizan formas de rememoración. Entre los autores que podemos situar en línea con esta primera perspectiva cabe destacar a J. B. Metz y a Reyes Mate. La elección de estos autores, emparentados por la filosofía y conectados por una relación intelectual estrecha, se debe a que ambos han hecho de Habermas y Rawls dos de sus interlocutores más relevantes.

J. B. Metz es un teólogo alemán que ha impulsado la defensa de una concepción bíblica del tiempo, que ha buscado restablecer la relación del pensamiento occidental con el genio judío, y que ha hecho del recuerdo del sufrimiento y de los derechos de los vencidos su mayor preocupación filosófica<sup>115</sup>. Su formación intelectual podemos situarla en los años 60 donde era posible el diálogo fecundo entre cristianos y marxistas, y en la que era notable la influencia de los autores vinculados a la Escuela de Frankfurt. La atmosfera del 68 y el concilio Vaticano II, la teología de su maestro Karl Rahner y el recuerdo de Auschwitz, son algunos de los hechos que dejaron huella en el pensamiento de Metz.

Metz, enraizado en la tradición de la teología-política benjaminiana, sostenía que la memoria del sufrimiento era indispensable para reconocer la responsabilidad universal frente al dolor de las víctimas y que era la condición de cualquier propuesta que tuviera carácter universal. Frente a los procesos de amnesia cultural, Metz defendía la necesidad de una *cultura anamnética* que mantuviera vivo el *pathos* del recuerdo. Una *cultura*

---

<sup>115</sup> Una descripción del trabajo intelectual de Metz, podemos encontrarlo en: Mate, Reyes., “Mística y política en J. B. Metz”, *El País*, 20 de diciembre de 1989.



*anamnética* que concede autoridad a los que sufren y que supone un paso de la ética abstracta al rostro del sufrimiento y de su reconocimiento a la libertad<sup>116</sup>.

La *teología negativa* o *teología después de Auschwitz* de Metz tiene numerosos lugares comunes con la Teoría Crítica e influencias claras de libros como *La dialéctica negativa* y *El principio esperanza* y de manera general, una inmensa deuda con las obras de Walter Benjamin. Entre los autores que conoció personalmente se encuentran Ernst Bloch, Adorno o Horkheimer, y mantuvo con ellos una profunda relación forjada en el debate de ideas. Una anécdota deliciosa de los encuentros de Metz con algunos de los autores vinculados a la Teoría Crítica, puede darnos muestras de su talante filosófico: “Me acuerdo de que Horkheimer me dijo cuando nos despedimos en la estación: *Señor Metz, ya ve usted qué cruel puede ser un tren, que se marcha tan rápidamente y separa a la gente*. Lo decía seguramente como crítica práctica de las aberraciones de la razón instrumental. Sólo me acuerdo también de que yo le contesté: *Señor Horkheimer, pero el tren también reúne a las personas, no sólo las separa*”<sup>117</sup>. Con Jürgen Habermas entró en contacto a partir del trabajo de algunos de sus propios discípulos y frente a la primera generación de autores de la Teoría Crítica que se acercaron de un modo u otro a la teología, veía en Habermas y en su defensa de un *pensamiento postmetafísico*, la influencia del pensamiento anglosajón y la pérdida del “aguijón de una especie de metafísica negativa”<sup>118</sup>.

El silencio teológico sobre la experiencia de las Shoah es uno de los impulsos en la obra de Metz, quien apuesta por evitar que la memoria de la catástrofe se convierta en un apartado de la historia. Ante la experiencia de la Shoah y el sufrimiento del pueblo judío, Metz apuesta por fortalecer el diálogo judeo-cristiano e invita a un auto-cuestionamiento radical del cristianismo: “Lo que los teólogos cristianos pueden *hacer* por los asesinados en Auschwitz y, con eso, también por un futuro ecumenismo

---

<sup>116</sup> “La historia de la libertad es siempre historia del sufrimiento”. Metz, Johann Baptist., *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. M. Olasagasti y J. M<sup>a</sup>. Bravo Navapetro, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 140.

<sup>117</sup> Metz, Johann Baptist., y Wiesel, Elie., *Esperar a pesar de todo*, trad. Carmen Gauger, Trotta, Madrid, 1996, p. 41.

<sup>118</sup> Metz, Johann Baptist., y Wiesel, Elie., *Esperar a pesar de todo*, cit., pp. 39-43. Sobre las continuidades y discontinuidades en el pensamiento de Habermas respecto a la primera generación de la Escuela de Frankfurt, puede verse: Colom González, Francisco., *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992, pp. 177-228.

cristiano-judío es esto: no hacer más una teología cuyo enfoque sea tal, que quede, o pueda quedar, no afectada por Auschwitz”<sup>119</sup>. Junto a ello, aboga por un recuerdo moral de Auschwitz que también afecte a la relación en el presente de Alemania con el Estado de Israel.

Este aspecto de su teología puede vincularse con los trabajos de teólogos judíos como Emil Ludwig Fackenheim, quien sostuvo la tesis de incorporar un nuevo mandamiento, el mandamiento 614: “El auténtico judío de hoy tiene prohibido facilitar a Hitler una nueva victoria, esta vez póstuma”<sup>120</sup>. Fackenheim también establece, dentro de la tradición judía, conexiones entre la memoria de la Shoah y la resistencia judía al nazismo con la supervivencia del Estado de Israel en el presente.

En la *teología después de Auschwitz* de Metz la cultura anamnética se conecta con el espíritu judío. Frente al recuerdo perfecto o al olvido como aniquilación de la memoria, se asume la experiencia del Holocausto como un intento técnico-industrial de acabar con el pueblo judío y al mismo tiempo, como una forma de arrancar de la cultura un espíritu que estaba emparentado con el recuerdo. Ante visiones científicas de la historia, o ante el intento de apaciguar el dolor en el plano estético, psicológico o religioso, Metz transforma la memoria en pensamiento resistente frente a la amnesia cultural.

Entre las constantes de su obra destaca el diálogo que mantuvo con Jürgen Habermas, del que reconoce que la catástrofe de Auschwitz está presente en sus escritos menores pero reprocha que no esté en sus escritos filosóficos mayores: “¿Acaso la teoría de la comunicación también sana todas las heridas?”<sup>121</sup>. En uno de sus libros más reconocidos *La fe, en la historia y la sociedad*, encontramos la crítica más desarrollada a la teoría de la acción comunicativa desde el *pathos* del recuerdo: “Pero la ulterior elaboración que hace Habermas del problema del recuerdo con los conceptos de reconstrucción y auto-

---

<sup>119</sup> Metz, Johann Baptist., *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, trad. Fernando Castillo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, p. 34.

<sup>120</sup> Fackenheim, Emil Ludwig., *La Presencia de Dios en la Historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, trad. Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 18. En relación al pensamiento de Fackenheim, puede verse: García-Baró, Miguel., “Hacia la interpretación filosófica del horror. Una nota a propósito de la obra filosófica-teológica de Emil Fackenheim”, en VV.AA., *La filosofía después del Holocausto*, ed. Alberto Sucasas, Riopiedras, Barcelona, 2002, pp. 133-146.

<sup>121</sup> Metz, Johann Baptist., “Entre el recuerdo y el olvido: La Shoá en la época de la amnesia cultural”, en ID., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002, p. 173.

reflexión vuelve a encubrir la conexión -que se echa de ver en el recuerdo- de la acción comunicativa con los contextos históricos; parece como si los intereses rectores del conocimiento (emancipación, mayoría de edad) acabaran por *naturalizarse* en estructuras lingüísticas ahistóricas, hasta tal punto que el proceso del recuerdo queda paralizado”<sup>122</sup>. La falta de relación de la teoría de la acción comunicativa con el pasado o su carácter ahistórico será una crítica que podremos encontrar en distinto autores desde Alasdair MacIntyre a Reyes Mate, y que será un reproche sostenido tanto contra Habermas como frente a Rawls.

En un artículo que era en realidad un repaso biográfico de su propia contribución teológica-filosófica y que título “«Cómo he cambiado yo mismo»: Repaso biográfico”, enmarcaba su trabajo teológico bajo el trasfondo de su biografía y reconocía que la historia del sufrimiento humano era la raíz de su teología-política. Dentro de su recorrido biográfico, hacía de la *memoria passionis* el hilo conductor de su camino intelectual y en Habermas, por su manera de entender el consenso y el lenguaje, encontraba a uno de sus mejores interlocutores: “En todo sigue presente un grito resonante o mudo. Esto es lo que, por ejemplo, recientemente me ha llevado a plantear amistosamente a Jürgen Habermas la pregunta de si hay que dar por descontado que el sentido originario del lenguaje humano fuera el de entenderse y no, quizás, el grito”<sup>123</sup>.

En esa idea del grito de Metz encontramos parte de su crítica a la ética comunicativa habermasiana. Desde su defensa de una teología fundamental práctica que se acompañada del recuerdo de los vencidos y de formas de narración de sus experiencias, cuestiona el *idealismo* de propuestas como el reconocimiento recíproco que encontramos en la teoría de la acción de Habermas. Metz aboga por desarrollar una solidaridad rememorativa que contenga una doble estructura místico-política, una solidaridad definida como: “categoría de salvación del sujeto dondequiera que éste se encuentre amenazado: amenazado por el olvido, por la opresión, por la muerte”<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Metz, Johann Baptist., *La fe, en la historia y la sociedad*, cit., p. 204.

<sup>123</sup> Metz, Johann Baptist., “«Cómo he cambiado yo mismo»: Repaso biográfico”, en ID., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, cit., p. 239.

<sup>124</sup> Metz, Johann Baptist., *La fe, en la historia y la sociedad*, cit., p. 240.

La teología-política de Metz y sus críticas a ciertas concepciones habermasianas, encontraron respuesta en el propio Habermas, quien abordó las críticas elaboradas por Metz desde las diferencias que separan la razón anamnética (vinculada a procesos de rememoración) de la razón comunicativa (basada en una ética del discurso y que se encuentra respaldada por procesos democráticos deliberativos y por los principios del Estado de Derecho). Los aspectos diferenciadores entre Metz y Habermas, o entre el teólogo de la *memoria passionis* y el filósofo de la razón comunicativa, aparecen claramente expuestos en el ensayo titulado “Israel o Atenas: ¿a quién pertenece la razón anamnética?”. En dicho ensayo, Habermas define la manera de categorizar el recuerdo por parte de Metz con las siguientes palabras: “Entiende la fuerza del recuerdo en el sentido de Freud, como la fuerza analítica del «traer a consciencia», pero sobre todo en el sentido de Benjamin, como la fuerza mística de una reconciliación retroactiva”<sup>125</sup>.

\*\*\*

En nuestro país, encontramos en la figura de Reyes Mate -muy influido por el magisterio de Metz- una de las críticas más profunda a las teorías liberales y procedimentales de la justicia<sup>126</sup>. Una crítica basada en que dichas teorías no atienden adecuadamente a las demandas de justicia que nacen de la memoria del sufrimiento de los inocentes.

La *Teoría de la Justicia* de John Rawls es uno de los ejes de crítica de Reyes Mate, quien cuestiona la descripción de la posición original -paso previo para decidir la estructura básica de la sociedad- en la que, siguiendo la descripción de Rawls, los individuos desconocen su pertenencia a una clase social determinada y en el que todos ignoran la distribución de las capacidades naturales. En dicha posición original los individuos no poseen una concepción del bien y tampoco conocen sus psicologías específicas, todos se encuentran tras un velo de ignorancia antes de decidir sobre cuáles

---

<sup>125</sup> Habermas, Jürgen., “Israel o Atenas. ¿A quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la multiplicidad multicultural”, trad. Pere Fabra, en ID., *Israel o Atenas*, edición de Eduardo Mendieta, Trotta, Madrid, 2001, p. 174.

<sup>126</sup> Sobre la influencia del pensamiento de Metz en la obra de Reyes Mate, baste rescatar las propias palabras del profesor español: “En la vida académica he tenido muchos profesores, pero un sólo maestro. Fue él”. Mate, Reyes., “Informe bio-bibliográfico”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, coord. Tomás Valladolid Bueno, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, N° 228, 2010, p. 30.

han de ser los principios de justicia desde donde construir la estructura básica de la sociedad. Para Reyes Mate, los individuos en la posición original no pueden establecer una relación con el pasado y reivindica que el tratamiento del pasado tiene que ser histórico: “El experimento se ubica en una «posición originaria», es decir, se borra el tiempo de suerte que no hay manera de relacionar el presente con el pasado. Una consideración atemporal de la desigualdad”<sup>127</sup>.

En su lectura de la obra de Rawls, Reyes Mate incide en que la caracterización de la injusticia no puede hacerse a partir del padecimiento de buena o mala fortuna, como si la injusticia fuera una cuestión de azar. Frente a dicha concepción, Reyes Mate piensa la injusticia desde conceptos como culpa y responsabilidad, y concibe una relación de interdependencia entre la miseria de los más desfavorecidos y la riqueza de los poderosos. Considerando que vivimos en un mundo donde la fortuna y el infortunio, que atañen a la injusticia y a la pobreza, se heredan.

A partir del reconocimiento de la influencia de la tradición judía en el pensamiento occidental, y de un recorrido por la obra de autores como Hermann Cohen, Franz Rosenzweig o Walter Benjamin, Reyes Mate articula una *ética de la compasión* que se asienta en dos pilares: “El sufrimiento es el *principium individuationis* y el sujeto moral es el ser compasivo”<sup>128</sup>. Reconoce que el sufrimiento individualiza al hombre y que es el paso previo a la entrada en la esfera de la moral, ya que es en el ser compasivo ante el sufrimiento donde se manifiesta el sujeto moral. Un sufrimiento que se separa de la noción de culpa y que deja al descubierto que detrás de la injusticia y la desigualdad histórica se encuentra la mano del hombre. Para Reyes Mate, las *éticas de la compasión* abordan una doble tarea, por un lado, garantizan la inviolabilidad del individuo y respeto a su dignidad, y por otro, establecen mecanismos de reconocimiento que permiten la construcción de una comunidad. La compasión ante la vulnerabilidad es un concepto que acerca las posiciones de Habermas y Reyes Mate<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Mate, Reyes., *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011, p. 290.

<sup>128</sup> Mate, Reyes., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 231.

<sup>129</sup> “cuando Habermas se pregunta por la intuición que inspira a su teoría y que él trata de sacar a flote, racionalizándola. Esa intuición es *la compasión*”. Mate, Reyes., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 126.

En Reyes Mate, es la compasión -como mediación entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana- lo que permite articular una ética intersubjetiva que salvaguarde o reconozca la asimetría real. La relación entre el individuo que sufre y el sujeto moral compasivo se establece por el ejercicio de la responsabilidad: “Para ser dignos *dependemos del otro*, sobre todo del otro a quien hemos privado de su dignidad”<sup>130</sup>. En Reyes Mate la responsabilidad es condición del buen uso del ejercicio de la libertad y reconoce, las diferencias en sus significados en el mundo jurídico y sus características para la reflexión moral. En el terreno jurídico, distingue dos momentos en la responsabilidad y los considera complementarios: “la obligación de reparar, el concepto de retribución” y “la atribución de una acción a un sujeto”<sup>131</sup>. Y argumenta que el concepto de responsabilidad jurídica presta mayor atención a la retribución material, reparación o indemnización de las víctimas, y produce un alejamiento de la responsabilidad respecto a la culpa<sup>132</sup>. En el ámbito de la moral la responsabilidad no se limita a identificar el sujeto del acto sino que se amplía a las generaciones futuras, a la historia y a la política.

El sufrimiento que acarrea la violencia de la guerra o la pobreza, se relaciona con la vida en el presente, con las condiciones sociales, con la esfera de la libertad y por tanto, con el ejercicio de la política. Un talante intelectual que podemos situar en paralelo al tratamiento que desde la Teoría Crítica se ha hecho de los procesos de dominación y de los sentimientos de solidaridad que nacen ante el derecho frustrado a la felicidad de las víctimas. La mirada de las víctimas muestra que detrás de la desigualdad o la injusticia hay seres humanos concretos y hace del sufrimiento la condición de toda verdad.

Para Reyes Mate, el olvido añade al daño padecido la banalización del sufrimiento mientras que el recuerdo supone un reconocimiento de la imprescriptibilidad del crimen cometido y hace actual la injusticia pasada<sup>133</sup>. Desde la consideración del olvido como

---

<sup>130</sup> Mate, Reyes., *La razón de los vencidos*, cit., p. 133.

<sup>131</sup> Mate, Reyes., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, cit., pp. 251-252.

<sup>132</sup> Sobre la relación entre responsabilidad y culpabilidad, y especialmente sobre el uso sin restricciones de la categoría de responsabilidad, ver: Cruz, Manuel., *¿A quién pertenece lo ocurrido? Acerca del sentido de la acción humana*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 227-241.

<sup>133</sup> Mate, Reyes., “La vigencia de Auschwitz”, en ID., *A contraluz de las ideas políticamente correctas*, cit., p. 86.

injusticia y de la memoria como justicia, Reyes Mate comprende que las demandas de justicia nacidas como respuesta a la experiencia del daño pueden resolverse de dos formas: la primera de ellas, se circunscribe al mundo del derecho y la segunda lo desborda. La justicia ordinaria puede, en ocasiones, satisfacer las demandas de la víctima, pero también, la experiencia del daño o el sentimiento de injusticia, pueden desbordar lo codificado por el derecho y aguijonear con su interpelación la visión de lo justo contenido en las tradicionales teorías de la justicia.

En Reyes Mate encontramos una defensa de la *justicia anamnética*, una concepción de la justicia que pone el acento en la sensibilidad moral respecto a la responsabilidad actual por crímenes pasados y que es concebida como respuesta a la experiencia de injusticia, y que ante la realidad reconoce la existencia de dos visiones: la de los vencedores y la de los vencidos<sup>134</sup>. La teoría de la justicia que encontramos en el núcleo de la propuesta de Reyes Mate se articula, como dice Alberto Sucasas, entre una clara *vocación política* (como forma de acción colectiva) y un *individualismo ético* que conduce a pensar a cada individuo como un *absoluto*<sup>135</sup>.

La clave de bóveda de la *justicia anamnética* es tratar de saber si la memoria de las víctimas puede ser una forma de hacer justicia. Una memoria que tiene el punto de vista fijado en el sufrimiento de las víctimas y que comprende una dimensión práctica: “quiere hacer algo, quiere responder al grito de protesta de *¡No hay derecho!*”<sup>136</sup>. La *justicia anamnética* -también llamada *justicia memorial*- se construye sobre el concepto de verdad y no sobre la base de una idea de virtud o a partir de los postulados de una razón de carácter procedimental: “La justicia memorial es de otro orden. Tiene que ver más con la captación y construcción de la realidad, es decir, es de orden epistémico”<sup>137</sup>.

Pensar la justicia desde la idea de justicia memorial, emparenta la concepción de Reyes Mate con el concepto de *memoria passionis* o recuerdo del *sufrimiento acumulado en la*

---

<sup>134</sup> Mate, Reyes., “En torno a una justicia anamnética”, en VV. AA., *La ética ante las víctimas*, eds. José María Mardones y Reyes Mate, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 100-125.

<sup>135</sup> Sucasas, Alberto., “Tiempo de Justicia. Reyes Mate y la memoria de las víctimas”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, cit., p. 75.

<sup>136</sup> Mate, Reyes., *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003, p. 256.

<sup>137</sup> Mate, Reyes., *Tratado de la injusticia*, cit., p. 238.

*historia*. Una idea, la de *memoria passionis*, que -como hemos podido ver- ha sido el eje que vertebra la teología negativa o teología en la edad de la crítica de J. B. Metz<sup>138</sup>.

La semántica de la memoria en la obra de Reyes Mate se encuentra en deuda con muchos pensadores judíos, pero particularmente con la filosofía de Walter Benjamin<sup>139</sup>. La figura de Walter Benjamin aparece como fortalecedora de un concepto de memoria que tiene valor cognoscitivo y que se enfrenta tanto a las teorías del progreso como al historicismo que hacen del pasado un presente dado. Una memoria crítica que reconoce en el pasado olvidado un doble valor: es una “reserva cognoscitiva”, que permite relacionar el conocimiento del pasado con el autoconocimiento del sujeto en el presente, y tiene un “potencial político”, en el sentido de que el recuerdo de los vencidos supone un cuestionamiento del presente de los vencedores<sup>140</sup>.

La pregunta fundamental, en nuestro contexto teórico, sería si es posible pensar la tradición democrático-liberal como una tradición no incompatible con parte de las sospechas o inquietudes que encontramos en los escritos mencionados de Metz o Reyes Mate. Interrogante que nos conduce a tratar de demostrar que las teorías de la justicia desarrolladas por Habermas o Rawls no evaden, ni ocultan, los problemas relacionados con la memoria y que cabe una lectura de sus obras desde la consideración de que no es incompatible la relación entre la memoria y el derecho dentro de las teorías liberales y procedimentales de la justicia.

---

<sup>138</sup> Acerca de la idea desarrollada por Metz de *memoria passionis*, Reyes Mate sostiene que: “Metz la eleva a categoría universal. «Sólo conozco», dice, «una categoría universal, la *memoria passionis*». No hay concepto o idea en la Ilustración que la cuestione porque su autoridad, que es la autoridad del sufrimiento, es inapelable. La filosofía, sin embargo, ha creado un antídoto contra esa autoridad: la de integrar lo negativo como un momento de lo positivo”. Mate, Reyes., “La herencia pendiente de la razón anamnética”, *Isegoría*, N° 10, 1994, pp.117-132.

<sup>139</sup> A este respecto, puede verse: Mate, Reyes., y Mayorga, Juan., “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en VV. AA., *La filosofía después del Holocausto*, cit., pp. 77-104. Pilatowsky, Mauricio., “Reyes Mate y el judaísmo”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, cit., pp. 139-148.

<sup>140</sup> Mate, Reyes., *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998, p. 82. Una lectura interesante de los textos benjaminianos influida por las interpretaciones de Reyes Mate, es: Mayorga, Juan., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona, 2003.



### 2.1.2. Segunda perspectiva: la posibilidad de establecer acuerdos normativos sobre experiencias de daño en los términos del liberalismo democrático y constitucional

Transitar esta segunda vía de interpretación nos conduce a profundizar en lo que he llamado la posibilidad de establecer acuerdos normativos sobre experiencias de daño en los términos del liberalismo democrático y constitucional. Asumiendo, en este camino de análisis, que la concepción consensual del derecho puede acoger una visión crítica y problemática de la memoria y no sólo convertir la memoria en una cuestión de carácter puramente instrumental. Dentro de esta segunda posición cabe destacar el trabajo de Carlos Thiebaut y su manera de diferenciar conceptualmente, atendiendo a la semántica de la memoria, los tipos de teorías liberales que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo pasado.

El primer tipo de teorías liberales, que incluiría las teorías de Habermas o Rawls (junto a las filosofías políticas de Scanlon, Petit, Dworkin o Sen), se caracterizarían porque bajo las mismas subyacen experiencias de negatividad. Teorías liberales que para Carlos Thiebaut contienen las siguientes peculiaridades: “1. La justicia como sistema de normas racional/razonablemente aceptadas. 2. Diseño de un procedimiento de justificación que tiene forma discursiva. 3. Centra su atención en determinados bienes o en el ejercicio de determinadas potencialidades de los individuos. 4. Todo lo cual configura una imagen de la sociedad basada en una solidaridad racional de sus miembros. 5. El tipo de filosofía adecuado para articular estas teorías es la precisión conceptual y la solidez o coherencia argumentativa”<sup>141</sup>.

En el margen de las primeras teorías liberales se encontrarían los trabajos de autores como Judith Shklar, Avishai Margalit o Elaine Scarry. El segundo tipo de teorías liberales se diferencia de las primeras por la incorporación o formulación de frenos ante esas negatividades y tienen las siguientes características: “1. La justicia es un sistema de interacciones en el que lo más relevante son las actitudes, los comportamientos y los sentimientos cuyo único factor común es el rechazo de lo que no es aceptable. 2. Este rechazo se alcanza a formular por medio de un proceso histórico que remite tanto a la

---

<sup>141</sup> Thiebaut, Carlos., “Contra la crueldad y la humillación: los liberalismos “anómalos” de Shklar y Margalit”. No publicado.

tradición cultural como a la reconstrucción de las experiencias negativas de crueldad y de humillación y en el que el carácter negativo de estas experiencias pasa a primer plano. 3. Y, para hacerlo, se fija en las múltiples formas que adoptan los comportamientos negativos, incluso aceptando su borrosidad (o la borrosidad de los conceptos que empleamos en su descripción), intentando encontrar sus factores o estructuras comunes. 4. Todo lo cual dibuja una sociedad basada en múltiples lazos de reconocimiento que se realizan en el terreno de la sociedad civil aunque ello no implique desconocer el rol negativo que las instituciones políticas y las normas puedan tener. 5. El tipo de reflexión que da cuenta de ello tenderá a fijarse hermenéuticamente más en los comportamientos, las prácticas, los vocabularios, las interacciones y a desvelar críticamente sus efectos”<sup>142</sup>.

El argumento sostenido por Carlos Thiebaut abre la posibilidad de pensar las obras de Rawls o Habermas teniendo como telón de fondo experiencias de daño y por otro lado, invita a prestar atención, dentro del segundo tipo de teorías liberales, a formulaciones teóricas que contienen experiencias de daño -como la tortura- en un primer plano de análisis. Este segundo aspecto es el que nos permite hacer de Judith Shklar otra de las referencias inexcusables en el debate sobre memoria y teoría de la justicia.

---

<sup>142</sup> Thiebaut, Carlos., “Contra la crueldad y la humillación: los liberalismos “anómalos” de Shklar y Margalit”, cit.

#### 2.1.2.1. Habermas: la teoría de la justicia después de Auschwitz y a través de Auschwitz

Lo que me interesa resaltar en este epígrafe es la presencia en la filosofía de Habermas de reflexiones que nos permiten pensar las interrelaciones entre la memoria, el derecho y la justicia. Partiré del análisis de algunas de sus obras “mayores” (en el sentido utilizado por Metz en su crítica a la ausencia de la semántica de la memoria en Habermas) en las que encontramos un acercamiento a la evolución del derecho en la modernidad y a la articulación de la idea de Estado de derecho en función de la teoría del discurso, y veremos si en ellas tiene cabida la memoria. Estudios que mayormente giran alrededor de las relaciones entre la legalidad y la legitimidad, pensemos en: *La reconstrucción del materialismo histórico*, *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*. A partir de la concepción habermasiana del derecho trataré de comprender si caben en sus reflexiones contenidos de memoria para en último lugar, señalar contenidos explícitos de experiencias de negatividad en sus escritos filosóficos “menores”.

En “Reflexiones sobre la posición evolutiva del Derecho Moderno”, Habermas comienza su propuesta desde la consideración de que las sociedades *incorporan institucionalmente* estructuras universales de conciencia tanto en la administración pública como en el derecho. Habermas sostiene que las estructuras jurídicas tuvieron una enorme importancia en el surgimiento de la modernidad y analiza su influencia a partir de la racionalidad del derecho. Antes de emprender la tarea de pensar la racionalidad jurídica, describe cuatro formas de racionalidad: la racionalidad sistémica (“es la racionalidad de los fines transferida a los sistemas autorregulados”), la racionalidad instrumental (“se mide por la eficacia de la solución de tareas técnicas”), la racionalidad estratégica (“se mide en la concepción explícita y la elaboración consecuente de procesos de decisión”) y por último, la racionalidad de las normas (“de modo inmediato, de acuerdo con los problemas de justificación que se han de solucionar discursivamente; de modo mediato se mide por el hecho de si están dados los presupuestos institucionales para la discusión de las pretensiones de validez y para una comprobación argumentativa”)<sup>143</sup>. Además de definir la racionalidad en sus cuatro

---

<sup>143</sup> Habermas, Jürgen., “Reflexiones sobre la posición evolutiva del Derecho Moderno”, en ID., *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1986, pp. 234-235.

dimensiones, ofrece una definición del significado de ser racional: lo racional es una opinión o acción que puede ser demostrada en función de unos presupuestos comunicativos y respetando las reglas de la argumentación o lógica discursiva.

El derecho moderno es comprendido como consecuencia de una *racionalización de esferas de acción jurídicamente organizadas*, un sistema de acción cuyos rasgos estructurales son: la convencionalidad (el derecho moderno es derecho positivo), el legalismo (el derecho presupone la obediencia a las normas y la sanción de las acciones contrarias a las mismas), el formalismo (el derecho define esferas de libre albedrío que son aquellas no prohibidas por las leyes) y la generalidad (el derecho se compone de reglas de carácter general, sin excepciones o privilegios)<sup>144</sup>. Sobre la positividad, el legalismo y el formalismo, como rasgos estructurales del derecho, sostiene que: “se refieren al modo de validez del derecho y de creación del derecho, a los criterios de punibilidad y al modo de sanción, y, finalmente, al tipo de organización de la acción jurídica”<sup>145</sup>.

En la forma habermasiana de entender la estructura jurídica de la modernidad se resalta la incorporación en el derecho moderno de *estructuras de conciencia posconvencional*<sup>146</sup>. Un ejemplo de conceptos post-convencionales incorporados al derecho sería la necesidad de justificación de las normas jurídicas como requisito para construir un acuerdo razonable sobre las mismas. Si entre los rasgos estructurales del derecho moderno estaban la convencionalidad, el legalismo y el formalismo, Habermas sostiene la tesis de que el derecho no puede apoyarse únicamente en tradiciones de carácter moral sino que necesita de una justificación autónoma.

El estudio de la racionalización del derecho en Habermas se realiza a partir de la crítica a la teoría de la racionalización de Max Weber<sup>147</sup>. En la *Sociología del Derecho* de Max

---

<sup>144</sup> Habermas, Jürgen., “Reflexiones sobre la posición evolutiva del Derecho Moderno”, cit., pp. 236-237.

<sup>145</sup> Habermas, Jürgen., *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1999, p. 336.

<sup>146</sup> Habermas, Jürgen., “Reflexiones sobre la posición evolutiva del Derecho Moderno”, cit., p. 238.

<sup>147</sup> Como ha expresado José María Mardones: “Recupera, crítico-históricamente, una dimensión oprimida de la racionalidad en la sociedad moderna occidental del capitalismo avanzado, que es fundamental para una sociedad democrática y humana: la dimensión práctica o político-moral oprimida por parte de la esfera tecno-económica y burocrática”. Mardones, José María., “La filosofía política del primer

Weber, observa la ambigüedad de la racionalidad jurídica; por un lado el derecho se considera una materialización de *estructuras de conciencia postradicionales*, que responde a formas de racionalidad práctico-moral y por otro, reduce su racionalidad con arreglo a fines, en paralelo a la *materialización de la racionalidad cognitivo-instrumental en la economía y en la administración estatal*<sup>148</sup>. Es en el contexto de la modernidad donde el derecho -considerado como un acuerdo intersubjetivo sobre las normas que regulan la acción social- busca una legitimidad para las normas no basada en la invocación de la tradición.

El derecho moderno precisa -para Habermas- que los acuerdos normativos se sustenten en acuerdos alcanzados por el uso de la razón comunicativa. En esta reflexión se atisba la relación entre las normas jurídicas y el principio de discurso, arrojando la idea de que las normas jurídicas pueden ser criticadas por su modo de justificación y por tanto, que el problema de su fundamentación no puede ocultarse. La legitimación del derecho se conecta con el respeto y la obediencia a *las reglas procedimentales establecidas para la creación, interpretación y aplicación del derecho*<sup>149</sup>. Interpretación que hace depender la garantía de la validez jurídica, de la aplicación adecuada de dos principios: el de positivación y el principio de fundamentación.

Su teoría procedimental de la justicia conlleva delimitar las relaciones entre el derecho y la moral, y a la vez, reclama que los procesos institucionales de fundamentación sean permeables a los discursos morales. Las relaciones entre la moral y el derecho, pueden *domesticarse por vía de la institucionalización jurídica*, ya que la moral no se sitúa por encima del derecho sino que *emigra al interior del derecho positivo, pero sin agotarse en derecho positivo*<sup>150</sup>. Habermas reconoce las diferencias entre los procedimientos discursivos que afectan al ámbito moral y los que condicionan el espacio del derecho. En los procedimientos jurídicos encuentra una forma más perfecta de racionalidad procedimental porque introducen criterios institucionales que son definidos como

---

Habermas”, en VV. AA., *Teorías de la democracia*, coords., José M. González y Fernando Quesada, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 75.

<sup>148</sup> Habermas, Jürgen., *Teoría de la acción comunicativa, I.*, cit., p. 330.

<sup>149</sup> Habermas, Jürgen., *Teoría de la acción comunicativa, I.*, cit., p. 343.

<sup>150</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 2005, p. 559.

independientes. La racionalidad en los procedimientos jurídicos no sólo afecta al funcionamiento de la administración de justicia, también afecta a la producción de normas.

La legitimidad del derecho moderno, que ya no responde a principios metafísicos o religiosos, se asienta en el *procedimiento democrático de producción del derecho*<sup>151</sup>. La validez y la legitimidad de las normas jurídicas precisa tanto de la sanción -que obliga a la obediencia- como de instituciones que produzcan normas en condiciones de legitimidad. En el modelo habermasiano el derecho cumple funciones socio-integradoras, ya que es una estructura abstracta de reconocimiento recíproco que regula conflictos interpersonales, y por la necesidad de legitimación discursiva, hace de la autodeterminación de los ciudadanos, como autores y destinatarios del derecho, un elemento necesario.

Autonomía de los ciudadanos que en su forma jurídica supone un *uso público de las libertades comunicativas* y un *uso privado de las libertades subjetivas*. En Habermas se conecta la idea de Estado de derecho y democracia, entendiendo que el ejercicio de las libertades subjetivas por parte del ciudadano se posibilita -en reciprocidad- con el reconocimiento de su autonomía pública, o en sus propias palabras *no puede haber autonomía del derecho sin democracia realizada*<sup>152</sup>.

Como hemos podido ver, el derecho en Habermas no se describe como un sistema cerrado sino como una estructura que se hace legítima desde las acciones de los sujetos que adoptan la perspectiva de *participantes en procesos de entendimiento acerca de las reglas de su convivencia*. A su defensa del Estado democrático de derecho que reclama para su correcto desarrollo de una cultura política de carácter igualitario en la que quepan discursos públicos en libertad y claros procedimientos institucionales de deliberación, añade que los sujetos pueden albergar o sentirse concernidos por los potenciales semánticos de la tradición. Es en este espacio semántico de la tradición

---

<sup>151</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 646. Sobre los problemas de legitimación en el capitalismo tardío, puede verse: McCarthy, Thomas., *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge-Massachusetts, and London-England, 1985, pp. 358-386.

<sup>152</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 587. Respecto a la importancia de la intersubjetividad en la obra de Habermas, ver: Gabás, Raúl., *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 268-272.

donde caben las miradas de las generaciones pasadas: “Un tipo *distinto* de trascendencia es el que se conserva en lo aún no amortizado, en aquello a que aún no se ha dado cobro, en lo aún no penetrado, que la apropiación crítica de nuestras tradiciones religiosas formadoras de nuestra identidad nos abre, y otro tipo *más* de trascendencia es el que encierra la negatividad del arte moderno”<sup>153</sup>. La memoria de las reclamaciones pasadas entra en el universo habermasiano que aborda el estudio de la forma jurídica a partir de la apelación a esos otros tipos de trascendencia. Junto a esa memoria ligada a la semántica de lo no asimilado también aparece la memoria al entender, desde su modelo deliberativo, que la forma jurídica es un *resultado de un proceso histórico de aprendizaje*<sup>154</sup>.

La idea de *aprendizaje* también aparece en la obra de Habermas en su escrito *Nuestro breve siglo*, un artículo dividido en cuatro partes<sup>155</sup>. En la primera de ellas reflexiona, a raíz del cambio de milenio, acerca de cuestiones de demografía, sobre las transformaciones en el mundo del trabajo y sobre los progresos científico-técnicos. En la segunda, su análisis se centra en el estudio del breve siglo XX, período comprendido entre 1917 y 1989, a partir de tres espacios: la economía en los sistemas sociales, la política de las superpotencias y las ideologías. Período que comprende la guerra fría, los procesos de descolonización y la construcción del Estado del Bienestar en Europa. La tercera parte se dedica a la destrucción del Estado del Bienestar y la cuarta a la construcción de proyectos económico-políticos que van más allá del Estado nacional, como la Unión Europea.

En la versión habermasiana el siglo XX se caracteriza por la violencia y la barbarie, porque: “*inventó* las cámaras de gas y la guerra total, el genocidio bajo el mandato del Estado y los campos de exterminio, el lavado de cerebro, el sistema de la seguridad del Estado y la vigilancia panóptica de pueblos enteros. Este siglo “produjo” sin duda más víctimas, más soldados caídos, más ciudadanos asesinados, más civiles ejecutados y minorías expulsadas, más personas torturadas, violadas, hambrientas y congeladas, más

---

<sup>153</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 617.

<sup>154</sup> Jiménez Redondo, Manuel., “Introducción”, en Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, cit., p. 10.

<sup>155</sup> Sobre la idea de aprendizaje es interesante la división que establece Marta Rodríguez Fouz, en su interpretación del pensamiento de Habermas, entre el aprendizaje para la vida política y el aprendizaje en el plano de la cognición. Rodríguez Fouz, Marta., *Los restos de la identidad. Jürgen Habermas y la memoria del Guernica*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2004, p. 116.

prisioneros políticos y fugitivos de lo que nadie nunca habría imaginado”<sup>156</sup>. El siglo XX nos legó una *geografía del terror* que le conduce a formular la siguiente pregunta: *¿No aprendimos nada de las catástrofes de la primera mitad del siglo?*

Respecto a la obra de Jürgen Habermas y su relación más directa con la memoria, cabe recordar su reacción frente a la recepción en Alemania de la obra *Los verdugos voluntarios de Hitler* de Daniel Jonah Goldhagen, o su escrito sobre el sentido del monumento de Berlín a la memoria de los judíos asesinados en Europa, o sus trabajos sobre la RDA y la rememoración del *doble pasado* en la Alemania unificada. Quizá, sea interesante relacionar sus análisis filosófico-políticos y las experiencias de negatividad, a partir de su intervención en la disputa de los historiadores<sup>157</sup>. El debate de los historiadores tuvo lugar a mediados de los ochenta en la República Federal de Alemania y considero que en las intervenciones de Habermas se refleja un claro vínculo entre su filosofía y la memoria del sufrimiento.

La visita del presidente de los EEUU Ronald Reagan, en mayo de 1985, al cementerio de Bitburg fue el origen histórico de la polémica. En el cementerio de la localidad de Bitburg se encontraban una serie de tumbas que correspondían a miembros de las Waffen SS. El encuentro entre el canciller Kohl y el presidente Reagan en Bitburg, representaba un regreso a la normalidad en las relaciones entre los estados representados por ambos dirigentes y algunos quisieron encontrar semejanzas con la visita, que un tiempo antes, realizaron Kohl y Mitterrand al cementerio de Verdun. Como decía Habermas, el apretón de manos de Bitburg buscaba dos cosas: “el distanciamiento frente a una superación desestabilizadora del pasado y el testimonio de una fraternidad actual en las armas”<sup>158</sup>. El encuentro en Bitburg era una oportunidad para asistir al fracaso de liberarse del pasado por una decisión de los representantes estatales y a la vez, permitió denunciar lo que era presentado bajo el ropaje de la reconciliación, y por tanto abrir un proceso de reflexión colectiva sobre el pasado alemán.

---

<sup>156</sup> Habermas, Jürgen., *Nuestro breve siglo*, <http://www.nexos.com.mx/?p=8965>

<sup>157</sup> En nuestro contexto de análisis es particularmente interesante consultar: Mate, Reyes., *La razón de los vencidos*, cit., pp. 176-184.

<sup>158</sup> Habermas, Jürgen., “La liberación del pasado”, en ID., *Ensayos Políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona, 1997, p. 228.



Para Habermas, el episodio de Bitburg camuflaba el deseo de retorno a una tradición alemana y frente a las tesis que retomaban la idea de la culpa colectiva, insistía, como ya lo hiciera Jaspers, en diferenciar entre la culpa colectiva y la responsabilidad colectiva<sup>159</sup>. Si bien, el origen de la polémica podemos fecharlo en función de la visita de Reagan, el debate de los historiadores adquirió intensidad a partir de la publicación - el 11 de julio de 1986- de un artículo de Habermas en el que cuestionaba algunas de las tesis defendidas por los historiadores revisionistas o neoconservadores. La división entre los historiadores neoconservadores y la postura de Habermas, podemos caracterizarla atendiendo al objetivo de sus intervenciones: la búsqueda de una autoreflexión o autoentendimiento del pasado alemán (en el caso de Habermas) o un revisionismo histórico que trataba de reconstruir la historia nacional alemana (respecto a la postura de los historiadores neoconservadores<sup>160</sup>).

Entre los historiadores que adoptaron tesis revisionistas sobre el pasado alemán se encontraban: Ernst Nolte, Michael Stürmer, Klaus Hildebrand y Andreas Hillgruber. La posición de historiadores como Ernst Nolte se apoyaba en una línea argumental que si bien, diferenciaba el exterminio social bolchevique del exterminio biológico nazi, entendía, que había un nexo causal entre ambos<sup>161</sup>. Y fue este nexo causal y el modo de acercarse al significado de la llamada “solución final del problema judío” lo que más indignación y protestas generó en el momento de la publicación de su artículo.

Frente a las posiciones neoconservadoras, Habermas enfatizaba la necesidad de confrontar las memorias en el espacio público y en lugar de emplear categorías como

---

<sup>159</sup> Karl Jaspers abogó por la importancia de diferenciar entre la responsabilidad política y la culpa criminal. Jaspers, Karl., *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, trad. Ramón Gutiérrez Cuatango, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 62-63. Sobre la crítica de Habermas al intento de retorno a una tradición alemana alejada de Occidente, dice Ernst Nolte: “la inserción en Occidente no fue, como opinaba Jürgen Habermas, «una gran hazaña intelectual» de su generación, sino un proceso que se impuso del todo en el ámbito político e intelectual, en especial porque pudo relacionarse con algunas tradiciones alemanas, y cuantas más ventajas traía se desarrollaba sin grandes esfuerzos de manera más clara y decidida”. Nolte, Ernst., *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, trad. Sergio Monsalvo, Julio Colón y Adriana Santoveña, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2001, p. 510.

<sup>160</sup> Wood, Nancy., *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Berg, Oxford, 1999, p. 49.

<sup>161</sup> Nolte, Ernst., “Reflexiones finales sobre la denominada polémica historiográfica”, en ID., *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, trad. Joaquín Adsuar Ortega, Ariel, Barcelona, 1995, p. 186. También puede verse: Furet, François., y Nolte, Ernst., *Fascismo y Comunismo*, trad. Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999, pp. 47-56.

duelo o trauma, reivindica la idea de un *uso público de la historia*. En este proceso consciente de autoentendimiento del pueblo alemán, reconoce el vínculo entre la memoria del nazismo y la conformación de la identidad política de Alemania: “Our own life is linked inwardly, and not just by accidental circumstances, with that context of life in which Auschwitz was possible”<sup>162</sup>.

Incidir en que es posible rastrear experiencias de negatividad en el pensamiento de Habermas, no nos conduce a omitir las profundas diferencias que existen, por ejemplo, entre la filosofía política de Habermas y el proyecto teológico-político benjaminiano a la hora de dar cuenta de la semántica de la memoria. Para diferenciar sus filosofías, bastaría reflejar las diferentes concepciones del lenguaje que emplean, mimética en el caso de Benjamin o la propuesta pragmática en el de Habermas, o recalcar sus diferentes concepciones de la relación entre derecho y moral, la tesis de la complementariedad habermasiana y la idea del derecho fijada por Benjamin en su *Crítica de la violencia* o en el *Fragmento teológico-político*, o sus distintas concepciones de la historia, la experiencia y la acción política, para hacer explícito todo aquello que les separa<sup>163</sup>.

A este respecto cabe recordar el artículo de Habermas titulado *Crítica concienciadora o crítica salvadora* y en concreto el siguiente pasaje: “En la melancolía de una rememoración de lo fracasado y de una evocación cada vez más mortecina de los momentos de felicidad, el sentido histórico corre el riesgo de atrofiarse y de no percibir los progresos profanos. Por supuesto, estos progresos generan sus propias regresiones, pero es en ellas donde prende la acción política”<sup>164</sup>. La memoria en Walter Benjamin era una actualización del pasado fracasado, la reivindicación del derecho de felicidad de los muertos y si bien en Habermas el discurso filosófico sobre la memoria pierde su raíz mesiánica o salvífica, no deja de establecer conexiones entre el presente y el pasado doliente. Una conexión que se presenta como inquietud o advertencia para el futuro y que no hace de la filosofía un sustituto para el consuelo de la religión: “En la situación

---

<sup>162</sup> Habermas, Jürgen., y Leaman, Jeremy., “Concerning the Public Use of History”, *New German Critique*, N°. 44, Special Issue on the Historikerstreit, 1988, pp. 40-50.

<sup>163</sup> A este respecto puede verse: Valladolid Bueno, Tomás., *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.

<sup>164</sup> Habermas, Jürgen., *Perfiles filosófico-políticos*, cit., p. 330.

de pensamiento postmetafísica como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta”<sup>165</sup>.

En la obra de Jürgen Habermas, el concepto de *justicia política* adquiere relevancia a la hora de valorar las relaciones entre los procesos de memoria -entre cuyos objetivos se encuentra dar cuenta de experiencias de daño- y la estructura jurídica. Como indica el propio Habermas, la meta de la justicia política debe “alcanzarse primariamente con los medios del derecho penal y de las correspondientes compensaciones y restituciones de derecho civil”<sup>166</sup>. Sin embargo, para Habermas, hay experiencias que desbordan los márgenes del derecho, argumento que podemos situar en paralelo con algunas de las ideas expresadas por Reyes Mate respecto a la *justicia anamnética*, tornando imprescindible que los procesos de memoria adquieran la forma de discusión pública: “Las exigencias no juridificables de justicia política -al igual que todas las contribuciones al autoentendimiento político- sólo pueden hacerse valer a largo plazo a través de procesos de formación de la opinión pública y mediante la creación de voluntad política, que discurren a menudo de forma muy caótica. No pueden revestirse del aura de la autoridad estatal, ni hacerse valer por vía de procedimiento institucionalizados”<sup>167</sup>. Habermas ha alertado sobre los peligros de confiar, en exclusiva, en la *tribunalización* de los procesos de memoria para ajustar las relaciones con el pasado y a su vez, invita a la cautela ante los fenómenos de personalización que tratan de analizar la historia desde las biografías de determinados personajes históricos.

En consonancia con la reivindicación de que los procesos de memoria adquieran formas de discusión pública, podemos decir que es la visión habermasiana del espacio público la que posibilita comprender las necesarias interrelaciones entre el *espacio de la opinión*

---

<sup>165</sup> Habermas, Jürgen., “Sobre la frase de Horkheimer: «Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios»”, en ID., *Israel o Atenas*, cit., p. 138.

<sup>166</sup> Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1998, p. 65.

<sup>167</sup> Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, cit., p. 66.

*pública*<sup>168</sup> y la *justicia política*. Siguiendo a Habermas, podemos decir que el objetivo de *autoentendimiento* del pasado es el logro de “un *cambio de mentalidad* de la población del que pueda surgir una cultura política liberal”<sup>169</sup>.

La relación entre la teoría de la justicia habermasiana y los procesos de memoria, se hace incuestionable en la conexión que establece Habermas entre los principios constitucionales y el patriotismo constitucional, y las catástrofes experimentadas en la historia alemana: “Para nosotros, por ejemplo, esos vínculos están ligados con el orgullo de un movimiento de defensa de los derechos civiles que logró tener éxito, pero también con las fechas de 1848 y 1871, con el horror de las dos guerras mundiales, con la vergüenza de dos dictaduras y con el espanto de una catástrofe de civilización que fue también una catástrofe de humanidad, es decir, con una inaudita catástrofe y un inaudito sacrificio del que no cabe obtener otro sentido sino el de desmontar a toda costa esa clase de sacrificios exigidos por el Estado”<sup>170</sup>. La concepción habermasiana del espacio público adquiere una notable importancia para la comprensión de los procesos de aprendizaje nacidos a través del *autoentendimiento* de experiencias de negatividad: “Hubimos de aprender a confrontarnos públicamente a nosotros mismos con un pasado traumático”<sup>171</sup>.

La experiencia de Auschwitz (como más tarde, la experiencia de la RDA en la unificación alemana) se convierte en algo más que un hecho histórico, siendo más bien, la experiencia negativa que subyace a la creación de la República Federal Alemana o el trasfondo del estado constitucional alemán. Como sostiene Max Pensky (quién ha dedicado parte de sus investigaciones al universo habermasiano y a la filosofía de Walter Benjamin): “Habermas argued that Auschwitz provided and continued to provide the true north that oriented the spiritual-political development of political

---

<sup>168</sup> “El espacio de la opinión pública, como mejor puede describirse es como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos”. Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 440.

<sup>169</sup> Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, cit., p. 67.

<sup>170</sup> Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, cit., pp. 77-78.

<sup>171</sup> Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, cit., p. 179.

culture in the Federal Republic. An incomparable rupture in the fabric of human solidarity linked West Germany indelibly to its recent past”<sup>172</sup>.

La memoria de Auschwitz supuso para Alemania una ruptura con las tradiciones que afectaban a la autocompresión de la ciudadanía de su propia historia y una orientación, difícilmente reversible, hacia la cultural liberal que asociamos a la civilización occidental. Sobre esta cuestión, Habermas argumentaba que el camino que separaba Alemania de Occidente había quedado desacreditado por la memoria de Auschwitz y había perdido, tras las experiencias de los campos de la muerte, su capacidad de configurar mitos<sup>173</sup>. Argumento que nos sitúa de nuevo ante la estrecha relación entre la entonces llamada República Federal Alemana y la experiencia del daño que nombramos con la referencia al campo de exterminio de Auschwitz.

En más de una ocasión Habermas ha insistido en que los principios constitucionales de carácter universal sólo se hicieron profundas convicciones “después de Auschwitz y a través de Auschwitz”<sup>174</sup>. Ciertos proyectos legislativos, los procesos judiciales de desnazificación, los debates de los historiadores, las películas y series de televisión sobre el nazismo, eran algunos de los motivos que habían traído al presente las barbaries del siglo XX y habían afectado, como diría Habermas, a la autoconciencia política de los ciudadanos. La ruptura adoptada por la corresponsabilidad ante el pasado adquiriría su fuerza en el recuerdo de las víctimas.

Sobre el sentido del monumento al Holocausto en Berlín, Habermas consideraba que debía contener motivos de inquietud y de advertencia ante el futuro, para que las generaciones adquirieran conciencia de “los crímenes contra la humanidad perpetrados

---

<sup>172</sup> Pensky, Max., “Universalism and the situated critic”, en VV. AA., *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White, Cambridge University Press, New York, 1995, p. 76. Sobre la relación entre la memoria del nazismo y la teoría constitucional alemana en la obra de Habermas, es interesante consultar el libro: Specter, Matthew G., *Habermas: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 44-57.

<sup>173</sup> Habermas, Jürgen., *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 2007, p. 84.

<sup>174</sup> Habermas, Jürgen., “El dedo acusador. Los alemanes y su monumento”, en ID., *Tiempo de transiciones*, trad. Rafael de Agapito Serrano, Trotta, Madrid, 2004, p. 56.

y tolerados durante el nacionalsocialismo, y *con ello* el horror por lo indecible”<sup>175</sup>. No obstante, correspondía a cada generación adquirir una postura frente a la memoria del Holocausto.

La esfera pública como mecanismo de legitimación política, ha sido pensada por Habermas, no sólo a nivel nacional sino también a escala europea. La esfera pública a nivel europeo era descrita por Habermas como *una red que dé a los ciudadanos de todos los Estados miembros la misma oportunidad de tomar parte en un amplio proceso de comunicación política concreta*. En su escrito *¿Necesita Europa una Constitución?*, además de manifestar la necesidad de compartir una cultura política y de reconocer a los estados miembros de la UE como herederos de las prácticas constitucionales, incorpora, esta vez en la esfera transnacional o cosmopolita europea, el aprendizaje o memoria del daño: “El núcleo de la identidad europea lo constituye, sin duda, más el carácter de los procesos de aprendizaje dentro de ella que su resultado. El recuerdo del abismo moral al que nos condujo en su momento el paroxismo nacionalista confiere a nuestro compromiso actual el valor de una conquista”<sup>176</sup>. La referencia habermasiana a la necesidad de pensar, desde la huella del daño, los procesos transnacionales o cosmopolitas y la creación de instituciones a nivel internacional, nos permite tender puentes con la descripción del orden internacional que encontramos en la obra de John Rawls<sup>177</sup>.

Para concluir, quisiera resaltar que he tratado de mostrar la atención de Habermas a los procesos de memoria en distintos momentos de su producción teórica, vinculando contenidos de sus obras mayores con sus ensayos políticos y encontrando en estos últimos, referencias directas a la memoria en el plano estatal y en el espacio cosmopolita. Desde Habermas pasaré a Rawls, e indagaré en los posibles elementos que

---

<sup>175</sup> Habermas, Jürgen., “El dedo acusador. Los alemanes y su monumento”, en ID., *Tiempo de transiciones*, cit., p. 54.

<sup>176</sup> Habermas, Jürgen., *¿Necesita Europa una Constitución?*, en ID., *Tiempo de transiciones*, cit., p. 132.

<sup>177</sup> “La Guerra de Vietnam, los cambios revolucionarios que se han producido en la Europa Central y en la Europa del Este, así como la Guerra del Golfo, han sido los primeros acontecimientos cosmo-políticos (es decir, los primeros acontecimientos de este nuevo espacio político *mundial* global) en sentido estricto”. Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 643. Sobre las diferencias *genealógicas* entre Habermas y Rawls, Javier Muguerza ha destacado sus distintas actitudes ante la obra de Marx: Muguerza, Javier., “Ética y comunicación. Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas”, en VV. AA., *Teorías de la democracia*, cit., p. 110.

conectan sus teorías con el campo de la memoria. Mi aproximación a Rawls desde el paradigma de la memoria tendrá dos fases: en primer lugar, atenderé a contenidos de memoria en su diseño de un orden internacional justo y en segundo lugar, trataré de evidenciar y evaluar el peso del pasado en su *Teoría de la Justicia*. Por último, realizaré una propuesta de interpretación de como la atención al sentimiento moral del resentimiento -dentro de su *Teoría de la Justicia*- puede ser objeto de análisis desde el punto de vista de la experiencia de la injusticia y su memoria.

### 2.1.2.2. Rawls: la intención de un teórico normativo ante experiencias históricas de conflicto

En el intento de subrayar la importancia de la memoria en el corpus rawlsiano no puede pasar como una simple anécdota que los inicios de la carrera universitaria de Rawls estuvieron marcados por el estallido de la II Guerra Mundial. Mencionar algunos detalles de su biografía puede ayudar a resaltar el impacto de las experiencias de negatividad en sus planteamientos filosóficos. Las experiencias de la guerra afectaron profundamente a su vida y a su pensamiento, y concretamente fueron tres las experiencias que le marcaron en mayor medida: “Kilei Ridge, Deacon’s death, hearing and thinking about the Holocaust”<sup>178</sup>.

Entre las experiencias señaladas fue el exterminio de los judíos europeos el acontecimiento que supuso un seísmo en las creencias religiosas de Rawls<sup>179</sup>. Joshua Cohen y Thomas Nagel han recogido, en la introducción al volumen que recoge el trabajo de Rawls *On my Religion*, la relación entre el abandono de sus creencias cristianas y el Holocausto: “With characteristic tentativeness and a disclaimer of self-knowledge, Rawls speculates that his beliefs changed because of his experiences in the war and his reflections on the moral significance of the Holocaust”<sup>180</sup>.

En relación a la pregunta sobre si caben experiencias de negatividad en las teorías de la justicia de carácter liberal y su presencia en la obra de Rawls -filósofo y también

---

<sup>178</sup> Pogge, Thomas., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, trad. Michelle Kosch, Oxford University Press, New York, 2007, p. 13.

<sup>179</sup> “These incidents, and especially the third as it became widely known, affected me in the same way. This took the form of questioning whether prayer was possible. How could I pray and ask God to help me, or my family, or my country, or any other cherished thing I cared about, when God would not save millions of Jews from Hitler? When Lincoln interprets the Civil War as God’s punishment for the sin of slavery, deserved equally by North and South, God is seen as acting justly. But the Holocaust can’t be interpreted in that way, and all attempts to do so that I have read of are hideous and evil”. Pogge, Thomas., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, cit., p. 14.

<sup>180</sup> Cohen, Joshua., y Nagel, Thomas., “Introduction”, en John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.



soldado en el Pacífico Sur<sup>181</sup>-, comenzaré con un análisis de su libro *The Law of Peoples* y con el ensayo titulado *Fifty Years after Hiroshima*. Y en buena medida, veremos, como su teoría de la guerra justa es una respuesta normativa ante la experiencia de la II Guerra Mundial.

En *The Law of Peoples*, Rawls extiende la idea de un contrato social al ámbito internacional con el objetivo de ofrecer un mecanismo para regular las relaciones internacionales entre sociedades liberales y sociedades que no lo son, para lograr convivir de manera pacífica en un mundo justo. Dibuja un orden internacional que precisaría del diseño de instituciones que regulasen, para beneficio de todos, las relaciones entre los distintos pueblos desde el respeto al *derecho de gentes*<sup>182</sup>. Y es importante reconocer que John Rawls analiza el *derecho de gentes* teniendo presente situaciones de injusticia<sup>183</sup>.

Entre las cuestiones debatidas por John Rawls ocupa un lugar fundamental las razones por las que una sociedad liberal puede ir a la guerra contra un estado (“outlaw state”) que amenaza las libertades básicas de los ciudadanos y las instituciones políticas que conforman un estado constitucional democrático. Razones que pueden ser formuladas frente aquellos estados que desarrollan crueles u opresivas formas de dominación que traen consigo violaciones de los derechos humanos. Al desarrollar la conducta que debe guiar a los estados en una guerra justa, Rawls subraya el grave error cometido por los Estados Unidos al ordenar el bombardeo de población civil en Japón a pesar del espíritu que movía a los soldados japoneses<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> “He was then sent to the Pacific theater for two years, where he served in New Guinea, in the Philippines, and finally for four months among the forces occupying Japan (where his troop train went through the recently devastated city of Hiroshima)”. Pogge, Thomas., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, cit., pp. 11-12.

<sup>182</sup> Sobre el sentido de la utilización del término *derecho de gentes* encontramos una primera explicación en el prefacio de su obra: “I first chose the name “peoples” rather than “nations” or “states” because I wanted to conceive of peoples as having different features from those of states, since the idea of states, as traditionally conceived with their two powers of sovereignty, was unsuitable”. Rawls, John., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

<sup>183</sup> “Before our discussion of the Law of Peoples is complete, we must therefore consider, though we cannot do so wholly adequately, the questions arising from the highly nonideal conditions of our world with its great injustices and widespread social evils”. Rawls, John., *The Law of Peoples*, cit., p. 89.

<sup>184</sup> “In view of these principles, both the fire-bombing of Tokyo and other Japanese cities in the spring of 1945 and the atomic bombing of Hiroshima and Nagasaki, all primarily attacks on civilian populations, were very grave wrongs, as they are now widely, though not generally, seen to have been”. Rawls, John., *The Law of Peoples*, cit., p. 95. Podemos situar en una posición similar el argumento de Michael Walzer

Más adelante, describe las evoluciones de la II Guerra Mundial cuando al comienzo de la misma Inglaterra -como única potencia europea no ocupada- decide iniciar el bombardeo sobre población civil alemana. Este ejemplo le permite a Rawls discutir cuando hay una situación de *emergencia extrema*<sup>185</sup> que conlleva la toma de este tipo de decisiones y a su vez, cuestionar el sentido de bombardeos sobre ciudades como Dresde, en febrero de 1945, cuando la rendición de Alemania era inminente. Para Rawls, hasta 1942 había razones que justificaban los bombardeos en función del mal que representaba el nazismo para la vida civilizada, pero a comienzos de 1945 no estaba en juego la supervivencia del mundo libre. Un planteamiento similar al sostenido por Michael Walzer en su escrito sobre *Guerras justas e injustas*: “La verdad es que la emergencia suprema había terminado mucho antes de que el bombardeo británico alcanzara su apogeo. La mayor parte, con mucho, de los civiles asesinados por los bombardeos de intención aterradora fueron eliminados sin que existiese ninguna razón moral (y probablemente también sin motivo militar)”<sup>186</sup>.

Respecto al bombardeo ordenado por el presidente Harry Truman sobre las ciudades japonesas, Rawls afirma que supuso la violación injustificada de los principios que deben guiar la conducta de los ejércitos en tiempos de guerra. Además añade que en agosto de 1945 se hubiera podido y debido, emprender las negociaciones que llevarán a buen término el fin de la guerra<sup>187</sup>. Para John Rawls, era fundamental haber entendido la importancia de las relaciones con los enemigos presentes para construir una paz duradera y haber dejado a un lado el odio y la venganza.

---

sobre el objetivo militar estadounidense en el caso japonés: “La estimación militar de bajas no sólo se basaba en la creencia de que los japoneses lucharía prácticamente hasta el último hombre, sino también en la asunción de que los estadounidenses no aceptarían nada excepto la rendición incondicional”. Walzer, Michael., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001, p. 356.

<sup>185</sup> El empleo de palabras del tenor de *emergencia*, como dice Michael Walzer, en muchos casos se debe al intento de preparar nuestras mentes “para afrontar actos de barbarie”. Un criterio que se mueve para Walzer en dos niveles: el primero, la inminencia del peligro, y el segundo, su naturaleza. Walzer, Michael., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, cit., p. 335.

<sup>186</sup> Walzer, Michael., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, cit., p. 347.

<sup>187</sup> “Another failure of statesmanship was in not considering negotiations with the Japanese before any drastic steps such as the fire-bombing of Japanese cities in the spring of 1945 and the bombing of Hiroshima and Nagasaki were taken (...) As a liberal democratic people, the United States owed the Japanese people an offer of negotiations in order to end the war”. Rawls, John., *The Law of Peoples*, cit., p. 101.

En 1995, cincuenta años después de los bombardeos atómicos sobre las ciudades japonesas de Hirsoshima y Nagasaki y de los bombardeos incendiarios sobre Tokio, John Rawls plantea lo injustificado de aquella decisión en función de los principios que deben guiar la conducta de las sociedades democráticas durante un conflicto bélico. Su juicio sobre el error de la decisión del bombardeo atómico sobre población civil se asienta en seis principios<sup>188</sup>: a) el sentido de una guerra justa en una sociedad democrática decente tiene por objetivo el logro de una paz duradera entre los pueblos que en el presente aparecen como enemigos; b) las sociedades democráticas decentes sólo pueden enfrentarse con estados no democráticos que suponen una amenaza contra la seguridad y las instituciones libres de regímenes democráticos; c) las sociedades democráticas deben distinguir, en períodos de guerra, tres grupos: los líderes de estado y oficiales, los soldados y la población civil. Distinción que, a pesar de posibles contraejemplos, conduce a no responsabilizar de las decisiones de una guerra a la población civil del bando contrario; d) una sociedad decente debe respetar los derechos humanos de los soldados y civiles del país enemigo, por respeto al derecho internacional público y como mecanismo de enseñanza o ejemplo del significado de poseer esos derechos; e) las sociedades democráticas tienen el deber de reconocer en la guerra el anuncio de la paz que permitirá establecer futuras relaciones entre estados; f) la responsabilidad de las sociedades democráticas de no causar daños (un principio que siempre debe estar en consonancia con los anteriores).

Como he dicho con anterioridad, el argumento de Rawls le lleva a diferenciar períodos, objetivos y razones, por las que se bombardeó población civil -por parte de estados democráticos- durante las II Guerra Mundial. Por ejemplo, desde la situación de asedio en que vivía Inglaterra en el final del verano del 41 a la situación de los EEUU respecto a Japón en agosto del 45, o las diferencias entre las posiciones de Truman (caracterizado como un fracasado hombre de estado) frente a Roosevelt, o su crítica a los argumentos en favor del lanzamiento de la bomba atómica para terminar la guerra con prontitud y evitar mayor número de bajas<sup>189</sup>. En una línea argumental similar, Michael Walzer se ha

---

<sup>188</sup> Rawls, John., “Fifty Years after Hiroshima”, en ID., *John Rawls. Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 565-572.

<sup>189</sup> Razonamientos del tipo coste-beneficio de carácter utilitarista que también han sido denunciados por Michael Walzer: “El argumento que se utilizó entre 1942 y 1945 en defensa del bombardeo de intención aterradora era de carácter utilitarista y no se hacía hincapié sobre la propia victoria sino sobre el tiempo y el precio que esta iba a costar”. Walzer, Michael., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, cit., p. 348.

preguntado las razones por las que fue posible el bombardeo sobre las ciudades alemanas y la no decisión de bombardear las ciudades francesas ocupadas; además del motor del odio y la venganza, Walzer considera que existió una mirada particular de los aliados sobre la responsabilidad de la población civil alemana<sup>190</sup>. Entre lo que puede ser destacado -desde la perspectiva de la memoria- del trabajo de Rawls, y que encaja con la propuesta de Walzer, es su insistencia en que las sociedades democráticas tienen el deber de pensar hipotéticamente lo sucedido durante la guerra aunque hayan resultado ser las potencias vencedoras. Y que por tanto, es un deber introducir dimensiones morales en nuestra lectura de hechos históricos que marcaron el devenir de las sociedades libres<sup>191</sup>.

Si bien, he planteado hasta el momento las relaciones entre experiencias de negatividad y diseño de un orden internacional justo en la obra de Rawls, creo que también es posible rastrear contenidos de memoria en su *Teoría de la Justicia*, y en sus posteriores ampliaciones, aclaraciones o modificaciones que encontramos en *El liberalismo político* y en *La justicia como equidad*. Para ello, centraré mi aproximación sosteniendo dos líneas argumentales: a) las experiencias de negatividad como elemento subyacente en los principios de la justicia; b) el resentimiento como un sentimiento moral que puede ser una respuesta posible ante una experiencia de injusticia.

La *Teoría de la Justicia* de Rawls, para muchos la teoría filosófica moral y política más influyente del siglo XX, se caracteriza por su intento de diseñar un proyecto racional que ayude a realizar una sociedad justa o *una sociedad bien ordenada en condiciones modernas de vida*<sup>192</sup>. Desde un modelo basado en la idea de contrato social busca establecer las condiciones en que -de manera imparcial- los seres humanos instaurarían principios de justicia que favorecerían la creación de una estructura institucional,

---

<sup>190</sup> “I do not mean to suggest some sort of collective guilt shared by German combatants and noncombatants alike. But it does make sense to say that there were a great many more people in German cities responsible, in however diminished a degree, for the evil of Nazism than there were in French cities. And that may be sufficient to explain the feeling I have alluded to above, which other people probably share and are as uneasy about as I am”. Walzer, Michael., “World War II: Why Was This War Different?”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, Nº. 1, 1971, pp. 3-21.

<sup>191</sup> “We should be able to look back and consider our faults after fifty years. We expect the Germans and Japanese to do that -“*Vergangenheitsverarbeitung*”, as the Germans say. Why shouldn’t we? It can’t be that we think we wage the war without moral error!”. Rawls, John., “Fifty Years after Hiroshima”, cit., p. 572.

<sup>192</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 121.

política, económica y social justa. A propósito del leitmotiv que mueve la reflexión rawlsiana, Habermas sostiene que la preocupación de Rawls es mostrar que los individuos en su aspiración de vivir en una sociedad justa y ejerciendo su sentido de justicia -que no depende del miedo a formas de sanción o coerción-, pueden construir una estructura institucional justa<sup>193</sup>.

La concepción de la justicia en John Rawls se asienta en la aceptación de dos principios, el primero relacionado con la libertad y el segundo, con la distribución de otros bienes. Ambos principios se rigen por unas reglas de prioridad, que se resumen en que el primero prima sobre el segundo y que, dentro del segundo, la segunda parte tiene prioridad. La regla de prioridad comporta un orden lexicográfico en el sentido de que la libertad sólo puede limitarse en favor de sí misma y como concepción general, se afirma que los bienes sociales primarios han de distribuirse de un modo igual salvo que una distribución desigual beneficie a los que se encuentren en una situación de desventaja<sup>194</sup>.

Los dos principios y las dos normas de prioridad han sido objeto de numerosos debates en el seno del pensamiento filosófico contemporáneo. Junto a los principios de justicia y las normas de prioridad, otros conceptos fundamentales son: el *equilibrio reflexivo* y el *consenso por superposición*. La idea de *equilibrio reflexivo*, se refiere al ajuste entre la fundamentación filosófica de los principios de la justicia y la *autocomprensión política de una comunidad jurídica concreta acerca de los fundamentos normativos de su convivencia*; y la noción de *consenso por superposición*, significa alcanzar consenso

---

<sup>193</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 123.

<sup>194</sup> “FIRST PRINCIPLE: Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all. SECOND PRINCIPLE: Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both: (a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity. FIRST PRIORITY RULE (THE PRIORITY OF LIBERTY): The principles of justice are to be ranked in lexical order and therefore the basic liberties can be restricted only for the sake of liberty. There are two cases: (a) a less extensive liberty must strengthen the total system of liberties shared by all; (b) a less than equal liberty must be acceptable to those with the lesser liberty. SECOND PRIORITY RULE (THE PRIORITY OF JUSTICE OVER EFFICIENCY AND WELFARE): The second principle of justice is lexically prior to the principle of efficiency and to that of maximizing the sum of advantages; and fair opportunity is prior to the difference principle. There are two cases: (a) an inequality of opportunity must enhance the opportunities of those with the lesser opportunity; (b) an excessive rate of saving must on balance mitigate the burden of those bearing this hardship”. Rawls, John., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999, pp. 266-267.

una vez que reconocemos la existencia de una pluralidad de concepciones comprensivas de la sociedad y que entendemos que es necesario que se produzca una moderación de estos puntos de vista para hacer efectiva la cooperación social y lograr el respeto mutuo<sup>195</sup>.

En la explicación del *equilibrio reflexivo* se parte de que todos los ciudadanos poseen la capacidad de la razón y tienen un sentido de justicia, cualidades que les permiten sopesar distintas concepciones de la justicia y argumentar en favor o en contra de las mismas. Siguiendo a Rawls, podemos decir que una sociedad bien ordenada es una sociedad en la que existe una concepción pública de la justicia y que ese punto de vista público sobre la justicia es introducido desde el ejercicio del *equilibrio reflexivo*. El concepto *consenso por superposición* es defendido por Rawls para adoptar una visión más realista o ajustada a las condiciones de las sociedades democráticas, que son sociedades que ya no pueden concebirse sin un pluralismo razonable<sup>196</sup>.

El objetivo de Rawls por construir una teoría de la justicia donde los acuerdos se alcancen en condiciones de imparcialidad hace que uno de los elementos fundamentales sea la llamada *posición original*. Una situación de carácter hipotético donde los individuos se encuentran bajo un *velo de ignorancia*<sup>197</sup>. El recurso de la posición original, es descrito por Carlos Thiebaut como un mecanismo pedagógico o de representación: “es una representación del proceso por el cual se discriminan tanto máximas inmediatas de acción como principios (...) el esfuerzo pretende alcanzar normas o principios *prescriptivos* a adoptar como forma de actuar y superar nuestra situación conflictiva (y estamos aquí en el momento normativo)”<sup>198</sup>. En la *posición original* -en cuya definición convergen la teoría de la justicia y la teoría de la elección racional- nadie conoce sus circunstancias sociales, ni su fortuna respecto a capacidades

---

<sup>195</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., pp. 124-125.

<sup>196</sup> Respecto a las ideas de *equilibrio reflexivo* o *reflective equilibrium* y *consenso por superposición* o *overlapping consensus*, ver: Rawls, John., *Justice as fairness: a restatement*, Harvard University Press, Cambridge- Massachusetts, 2001, pp. 29-38.

<sup>197</sup> “el acuerdo en la posición original representa el resultado de un proceso racional de deliberación bajo condiciones ideales y no históricas, condiciones que representan determinadas restricciones razonables”. Rawls, John., *El liberalismo político*, trad. Antonio Domènech, Crítica, Barcelona, 2004, p. 309.

<sup>198</sup> Thiebaut, Carlos., “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, *Philosophy and Social Criticism*, 2008, 34, 137, pp. 137-155.

o discapacidades naturales, no saben su concepción del bien, sus tendencias psicológicas y cada uno tiene la misma capacidad para participar en el procedimiento para la elección de los principios de la justicia que serán la base de una sociedad bien ordenada<sup>199</sup>. En dichas condiciones, Rawls considera que los individuos acordarían en igualdad los principios de justicia.

El carácter hipotético de la *posición original* se complementa con los atributos concedidos a los individuos que se encuentran en ella. Si bien, decíamos que desconocen su estatus social o capacidades naturales, los individuos son descritos como autónomos y racionales y dispuestos a la cooperación social. La posición original comprende dos capacidades: la *capacidad para ser razonable* y la *capacidad para ser racional*. Los individuos se limitan a representar lo racional, mientras que lo razonable es representado por las restricciones e imposiciones para llegar a acuerdos.

Desconocen su concepción del bien pero en cambio, si poseen nociones acerca de los bienes primarios. Rawls enumera cinco bienes primarios: 1º. *Las libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia, etc.)*. 2º. *Libertad de movimiento y de elección de empleo en un trasfondo de diversidad de oportunidades*. 3º. *Poderes y prerrogativas asociados a cargos y posiciones de responsabilidad*. 4º. *Ingresos y riqueza, entendidos en un sentido amplio, como medios de uso universal (con un valor de cambio)*. 5º. *Las bases sociales del autorrespeto*<sup>200</sup>. Los principios de justicia afectan a la distribución o reparto de estos bienes primarios.

Como veíamos dentro de la primera perspectiva sobre las teorías procedimentales de la justicia (la que he caracterizado a partir de su forma de subrayar la ausencia de atención ante las experiencias de negatividad en la teorías de John Rawls y Jürgen Habermas), algunos autores -entre ellos he destacado la figura de Reyes Mate- criticaban la posición de Rawls incidiendo en que su teoría presentaba una desconexión respecto a la historia o el pasado. Sin embargo, otra línea de crítica es la que observa en la obra de Rawls un esquema teórico que responde al contenido de las experiencias históricas o políticas concretas de la nación americana. En esta segunda línea argumental se encontraría Richard Rorty, quien elaboró una de las críticas más profunda respecto a la *posición*

---

<sup>199</sup> Rawls, John., *A Theory of Justice*, cit., pp. 15-19.

<sup>200</sup> Rawls, John., *El liberalismo político*, cit., p. 345.

*original* y la práctica-moral rawlsiana a la hora de definir los principios de la justicia. Rorty presenta el pensamiento de Rawls como deudor de la herencia del liberalismo americano y de la experiencia americana a pesar de la *apariencia* ahistórica, transcultural y universalista de su teoría<sup>201</sup>.

Como mantiene Habermas, la crítica de Rorty nacía por su adopción de posiciones contextualistas, una perspectiva que le conducía a vislumbrar en las argumentaciones rawlsianas *una descripción histórico-sociológica de intuiciones americanas*. Dicha crítica encontró una respuesta desde la racionalidad procedimental en la obra del propio Habermas, al afirmar: “Si de antemano esa teoría estuviese planteada como la autorreflexión de un proceso de formación y sólo tuviese por fin traer a concepto y traducir a conceptos determinadas tradiciones políticas en las que puedan reconocerse los liberales que han crecido en ellas, perdería su gracia ese segundo paso, es decir, el paso de un autocercioramiento reflexivo de las condiciones de aceptabilidad, que va más allá de la fundamentación teórica”<sup>202</sup>. Tanto la crítica de Reyes Mate, sobre la carencia de relación con el pasado en la posición original, como la crítica de Richard Rorty sobre el contexto histórico y la apariencia universalista, pueden ser revisada a la luz de la interpretación de Carlos Thiebaut sobre Rawls y las experiencias de negatividad.

En su artículo “Releyendo a Rawls a la luz de Arendt: Juicio reflexivo y experiencia histórica”, Carlos Thiebaut elabora una reflexión sobre el pensamiento de Rawls y el impacto que tuvieron en sus teorías experiencias de negatividad. En dicho ensayo, parte del vínculo o impulso compartido entre Rawls y Hannah Arendt: en términos de Arendt la necesidad del juicio para distinguir lo correcto de lo incorrecto y en el lenguaje de Rawls, intentar diferenciar las instituciones justas de las que no lo son. Si bien, reconoce diferencias notables en sus proyectos filosóficos -por ejemplo dando cuenta de sus diferentes aproximaciones o regresos a Kant-, considera que tienen en común los siguientes elementos: “ambos entienden la política como una esfera de acción, como un tipo de institución y de práctica que necesita, primero, ser comprendida como el reino de la pluralidad y la diversidad y, en segundo lugar, como el ejercicio de un tipo

---

<sup>201</sup> “This attitude is thoroughly historicist and antiuniversalist”. Rorty, Richard., “The priority of democracy to philosophy”:[http://pages.uoregon.edu/koopman/siap/readings/rorty\\_priority\\_dmcy\\_phil.pdf](http://pages.uoregon.edu/koopman/siap/readings/rorty_priority_dmcy_phil.pdf)

<sup>202</sup> Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez*, cit., p. 126.



particular de racionalidad -la racionalidad práctica- distinguible de otro tipo de empresas racionales (...) ambos vinculan la idea del juicio con lo que cada uno entiende que significa la demanda de teoría”<sup>203</sup>.

En su artículo Carlos Thiebaut reconoce que las experiencias históricas más redundantes dentro de la teoría rawlsiana son: la libertad de conciencia que nació bajo el impulso de la Reforma y la experiencia de la esclavitud y su posterior abolición en los EEUU. Ejemplos que si bien entiende son de carácter histórico-circunstancial, ya que son vistos *como experiencias históricas de conflicto y desacuerdo específicas* de la tradición occidental, contempla en su uso *la intención de un teórico normativo*: “mostrar que éstas no podrían haber alcanzado el estatus normativo central que hoy tienen de no haber sido sometidas a elaboraciones teóricas, más allá de ser temas centrales de los arreglos institucionales -y frecuentemente se convirtieron en asuntos institucionales por haber sido primero asuntos teóricos”<sup>204</sup>. Las experiencias históricas señaladas nos muestran que *la semántica moral no puede ser entendida en un espíritu totalmente particularista*. Y Carlos Thiebaut encuentra en estas experiencias de negatividad, la lucha contra la esclavitud o la defensa de la libertad de conciencia, aprendizajes que van más allá de unas fronteras concretas y que tienen carácter universal. Elemento que justifica su adopción por estados que no han tenido las mismas experiencias y que sin embargo reaccionan ante las mismas<sup>205</sup>.

Junto a los elementos que he destacado de la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, me falta hacer referencia a sus descripciones sobre el sentido de la justicia y al problema de la envidia para la construcción de una sociedad bien ordenada, es decir, sostener la segunda línea argumental que anticipaba en el inicio de este epígrafe: el resentimiento como respuesta ante una experiencia de injusticia.

---

<sup>203</sup> Thiebaut, Carlos., “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, cit.

<sup>204</sup> Thiebaut, Carlos., “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, cit.

<sup>205</sup> “Las sociedades de hecho aprenden de las experiencias de otras sociedades y, gran parte de la explicación de este fenómeno, apoya con aún más razones el rol que las abstracciones y las teorías juegan a la hora de determinar nuestro juicio y sensibilidad”. Thiebaut, Carlos., “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, cit.

Cabe iniciar dicho argumento partiendo de que la sociedad bien ordenada se caracteriza porque *incrementa el bien de sus miembros* y es guiada por una *concepción pública de la justicia*<sup>206</sup>. El sentido de la justicia contribuye a resolver el problema de la estabilidad en una sociedad en la que se establezcan y reconozcan instituciones justas<sup>207</sup>. Por una parte nos induce a aceptarlas por el beneficio que comportan y por otro, coopera para la reforma de las mismas cuando no cumplen los principios de la justicia. Junto al sentido de justicia y de cara al problema de la estabilidad, Rawls aborda el bien de la justicia entendido como la congruencia entre la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad. Y es en esta parte, donde el ideal de la justicia tiene que vérselas con la aparición de la envidia y del resentimiento.

La envidia ha jugado un papel importante dentro de la reflexión sobre la justicia. Un ejemplo de ello, sería la inclusión del criterio de la envidia como limitador de desigualdades y para asegurar una distribución justa en la teoría de Ronald Dworkin. Siguiendo a Dworkin podemos decir que la aparición de la envidia genera en los sujetos una pérdida de autorrespeto e indica limitaciones en las capacidades de actuar con autonomía<sup>208</sup>. El *test de la envidia* en Dworkin es un concepto económico -no psicológico- que se introduce en el supuesto de una *igualdad distributiva perfecta mediante una subasta walrasiana de todos los recursos*: “Este test de la envidia puede ser pasado con éxito, evidentemente, de modo que nos permita decir que hay igualdad de recursos, aun si la *felicidad* o el *bienestar* conseguidos mediante la igualación de los recursos por ellos controlados resultaran desiguales”<sup>209</sup>.

El *test de la envidia* en Dworkin se aplica a una situación ideal y el ejemplo al que hace referencia es la existencia de supervivientes de un naufragio que arriban a una isla sin nativos en la que cuentan con diversos recursos<sup>210</sup>. Si bien, el *test de la envidia* se

---

<sup>206</sup> Rawls, John., *A Theory of Justice*, cit., p. 397.

<sup>207</sup> Respecto al sentido de justicia, puede verse: Thiebaut, Carlos., *Invitación a la filosofía. Un modo de pensar el mundo y la vida*, cit., pp. 185-192.

<sup>208</sup> Respecto a la relación entre envidia y autorrespeto en Ronald Dworkin, ver: la tesis doctoral de Pereira Rodríguez, Gustavo Félix., *La propuesta de igualdad de recursos de Ronald Dworkin como articuladora de criterios distributivos de medios y capacidades*. Presentada en la Universidad de Valencia en 2002.

<sup>209</sup> Dworkin, Ronald., *Ética privada e igualitarismo*, trad. Antoni Domènech, Paidós, Barcelona, 1993, p. 87.

<sup>210</sup> Dworkin, Ronald., “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, 1981, pp. 283-345.

analiza en el momento hipotético o situación ideal que he presentado, Dworkin considera que puede aplicarse diacrónicamente a lo largo de la historia de la sociedad. Por último, recordar que Dworkin diferencia entre recursos personales (salud física y mental, fortaleza y talento) y recursos impersonales (tierra, materias primas, casas, ordenadores, derechos legales), y es respecto a estos últimos sobre el que gira la idea de subasta y el control de la envidia. No obstante, es en este punto donde entra el concepto de *igualdad liberal* con el que insiste en la necesidad de “estrategias compensatorias que reparen, hasta donde sea posible, las desigualdades de recursos personales y de suerte”<sup>211</sup>.

Como dijimos al referirnos a la *posición original* en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls, los individuos que se encuentran en ella no son condicionados por ciertas tendencias psicológicas. Respecto a la elección de los principios de justicia, Rawls trataba de evitar que psicologías específicas como la del envidioso afectaran a la adopción de dichos principios. La pregunta por la envidia aparece en Rawls ligada al momento en que en una sociedad bien ordenada pudiera irrumpir la envidia<sup>212</sup>.

Para Rawls, la envidia hace acto de presencia cuando un sujeto considera que se encuentra en una situación de desigualdad frente a los otros. En su reflexión sobre la envidia distingue dos aspectos: la envidia general y la envidia particular. La envidia general puede generarse en los menos favorecidos frente a los poderosos, entre las clases bajas y clases altas, mientras que la envidia particular es la que nace de la competencia o la rivalidad. En Rawls, el problema de la envidia general y la envidia particular no obligan a reconsideraciones sobre los principios de la justicia.

En su *Teoría de la Justicia* si supone un desafío serio el sentimiento de resentimiento, que si bien es claramente diferenciado de la envidia, a veces funciona como un modo de enmascararla<sup>213</sup>. La diferencia entre ambos reside en que la envidia no es un sentimiento moral, en el sentido de que no precisa de un principio moral para su justificación, y en cambio, el resentimiento si es caracterizado como un sentimiento moral que ha de

---

<sup>211</sup> Dworkin, Ronald., *Ética privada e igualitarismo*, cit., p. 89.

<sup>212</sup> “I begin by noting the reason why envy poses a problem, namely, the fact that the inequalities sanctioned by the difference principle may be so great as to arouse envy to a socially dangerous extent”. Rawls, John., *A Theory of Justice*, cit., p. 466.

<sup>213</sup> Rawls, John., *A Theory of Justice*, cit., pp. 473-474.

acompañarse de una justificación. Una justificación que debe servir para aclarar porque consideramos que nuestra situación respecto a otros es el resultado de estar regidos por instituciones injustas<sup>214</sup>.

Entre los autores que han hecho del resentimiento eje de articulación de sus críticas a la *Teoría de la Justicia* de Rawls, se encuentra Stanley Cavell. En primer lugar, Cavell comienza dando las razones del éxito de Rawls: 1º. La situación moribunda en que se encontraba la filosofía en la década de 1960 frente a otras disciplinas o por la irrupción del filosofar vinculado a la ciencia. 2º. Su acierto en vehicular sus argumentaciones desde una teoría contractual compatible con la teoría de la elección racional. 3º. Las circunstancias históricas marcadas por la guerra de Vietnam y las rebeliones estudiantiles que motivaban una crítica y reforma de la democracia. 4º. La intención de aportar claridad y sistematicidad a ciertas intuiciones morales para garantizar el establecimiento de una estructura institucional justa<sup>215</sup>. En la crítica de Cavell encontramos la pregunta a la que trataba de dar respuesta Rawls: “¿cuál es mi relación con alguien a quien acuso de envidia o considero víctima de un resentimiento justificado?”<sup>216</sup>.

Como vimos con anterioridad, para Rawls -salvo que pudiéramos probar que una institución es injusta- las afirmaciones de sufrimiento no responden al patrón del resentimiento sino que son formas de envidia. Stanley Cavell considera las aseveraciones de Rawls, marcadas por su teoría procedimental de la justicia tan apegada a principios y reglas, como *demasiado indiferente al sufrimiento inexplicado*. Y frente a la idea rawlsiana de cooperación social hace de la *conversación de la justicia*, del *poder decirnos* asumiendo las condiciones de opacidad, la estructura justa de la sociedad. Además, presenta la duda razonable de si realmente podemos demostrar que el resentimiento responde a lo injusto de una institución: “Puede que no sepamos a qué

---

<sup>214</sup> Rawls, John., *A Theory of Justice*, cit., p. 467.

<sup>215</sup> Cavell, Stanley., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 181-182.

<sup>216</sup> Cavell, Stanley., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, cit., p. 185.

instituciones señalar como injustas, ni qué otras personas nos han infligido un daño específico, pero el resentimiento no nos parecerá irracional”<sup>217</sup>.

Cavell da un viraje del infortunio a la fortuna en su análisis y sus preguntas comienzan a afectar a los aventajados, a los que dan forma al *consentimiento desde arriba*. No obstante, en el rechazo al consentimiento de los que se encuentran en mejor posición dentro de la escala social ve -en lugar de resentimiento o envidia- desdén e indiferencia ante la democracia<sup>218</sup>.

He considerado propicio indagar en las reflexiones de John Rawls sobre el resentimiento porque entiendo que sus apreciaciones sobre dicho sentimiento moral pueden ser consideradas como una puerta para la entrada de contenidos de experiencias de injusticia en el interior de su *Teoría de la Justicia*. Entre esas voces que ante la experiencia del daño confiesan su resentimiento, lo justifican y hacen del análisis introspectivo del mismo, un instrumento para la verdad, destaca Jean Amery. Él se cuenta entre *esos esqueletos reanimados con conservas de Cornedbeef angloamericanas* que no creían en las lágrimas y que fueron liberados de los campos nazis, y trata de delimitar el sentimiento del resentimiento frente a los que nietzscheanamente lo condenan y contra la psicología que lo analiza como perturbador<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> Cavell, Stanley., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, cit., p. 193.

<sup>218</sup> Podemos continuar la reflexión sobre el resentimiento desde un ángulo distinto al de Cavell, incorporando el trabajo de Strawson *Freedom and Resentment* en el que considera situaciones de resentimiento (“situations in which one person is offended or injured by the action of another and in which – in the absence of special considerations – the offended person might naturally or normally be expected to feel resentment”) y reflexiona sobre que podríamos esperar a la hora de transformar ese sentimiento (“Then let us consider what sorts of special considerations might be expected to modify or mollify this feeling or remove it altogether”). Strawson analiza como son nuestras actitudes reactivas ante los actos de los otros y como consideramos sus acciones desde la responsabilidad moral. Engloba las formas de resentimiento en dos bloques: en el primero, repasa ciertas expresiones como *no pretendía, no pudo evitarlo o fue empujado* que invitan a ver al agente de la acción como un ser no responsable, frente al que no caben reproches, porque desconocía el daño que iba a causar y que por tanto, es un sujeto que puede ofrecer excusas a su comportamiento; en el segundo bloque, hace una nueva división, por un lado expresiones del tipo *no era él mismo* (un sujeto fuera de sí) y por otra enunciados como *es un esquizofrénico sin solución* (donde reconocemos la incapacidad del sujeto). En el segundo bloque y dentro de las expresiones del segundo tipo encuentra que el agente de la acción era el mismo independientemente de que estuviera afectado por algún trastorno, etc. Pero contemplamos sus actos con una actitud objetiva eliminando la relación interpersonal y apartándolo de la comunidad moral. Strawson, P.F., *Freedom and Resentment and other essays*, Routledge, New York, 2008, pp. 7-10.

<sup>219</sup> Marrades, Julián., “Resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche”, *Isegoría*, 31, 2004, pp. 221-236.

En Jean Améry el resentimiento bloquea el futuro en su deseo *-no menos absurdo ni menos moral-* de reversibilidad del tiempo: “Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen”<sup>220</sup>. Una mirada que rechaza la idea del perdón por ser una condena contra las víctimas y que analiza con dolor la disponibilidad a la reconciliación en una sociedad presentada desde el patrón de la prosperidad económica y con la estabilidad democrática que garantizan las instituciones justas.

El resentimiento en Améry no supone rechazar la idea de culpa colectiva, sino desmitificarla: *pierde su connotación oscura y fatal, para convertirse en una vaga afirmación estadística*. Jean Améry reivindica el resentimiento contra la acción cicatrizadora del tiempo y de su conservación depende la oportunidad de lograr que se despierte una actitud de desconfianza de los verdugos sobre sí mismos<sup>221</sup>. En definitiva su obra y testimonio puede ser un modo interesante de repensar lo expresado por Rawls respecto al problema del resentimiento.

Como resumen de todo lo expresado a lo largo de este epígrafe puedo decir que he tratado de mostrar que es posible una lectura de la obra de Rawls desde el paradigma de la memoria. En primer lugar, mi intención residía en subrayar contenidos de memoria en su diseño de un orden internacional justo, destacando la influencia de específicas experiencias de negatividad en su vida y en su obra. En segundo lugar me he aproximado a su *Teoría de la Justicia* atendiendo a dos criterios o dimensiones conceptuales: primero, mostrando la relevancia de experiencias históricas en la construcción de una sociedad bien ordenada acorde con los principios de la justicia; y en segundo término, reconociendo en la irrupción del sentimiento moral del resentimiento en la *Teoría de la Justicia* un espacio en el que caben introducir experiencias de injusticia. En el próximo apartado dedicado a Judith Shklar veremos una teoría liberal

---

<sup>220</sup> Améry, Jean., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 151.

<sup>221</sup> “Améry defiende que, en determinadas condiciones históricas, el cultivo del resentimiento hacia los verdugos y hacia quienes se consideran meros espectadores es el único modo en el que la víctima puede conservar su humanidad, pues el resentimiento actúa como una espuela constante por sacar a la luz la *verdad moral* del daño causado”. Corbí, Josep E., “Emociones morales y la flecha del tiempo”, *Azafra*, v. 7, 2005, pp. 47-64.

donde los contenidos de memoria no son subyacentes o hipotéticos, sino experiencias directas desde donde parte la reflexión teórica.

## 2.2. Judith Shklar y el sentimiento de injusticia

Si bien no parece necesario justificar la decisión de elegir a Judith Shklar para reflexionar sobre las relaciones entre las teorías liberales de la justicia y la memoria del daño, considero oportuno incidir en que esta elección no se basa en el desconocimiento de las contribuciones de otros pensadores que han introducido la memoria del daño en sus modelos teóricos. Reconozco que hubiera sido interesante abordar -por ejemplo- el trabajo teórico de Agnes Heller desde la consideración de que en buena parte de su producción teórica encontramos la memoria de lo vivido bajo el totalitarismo nazi y la consolidación, y posterior derrumbe, del comunismo en Europa del Este; ejemplos de ello, serían sus argumentos sobre el principio de disuasión en las sociedades totalitarias que denuncia en su obra *Más allá de la Justicia*<sup>222</sup> o su explicación del principio de justicia de Marx mediante un ejemplo situado ante una ficcionalizada experiencia concentracionaria<sup>223</sup>. Y sin duda, también hubiera podido ser fecunda la elección de las críticas comunitaristas a John Rawls -definido como filósofo moral de la modernidad- desde la consideración de que su pensamiento excluye, en sus principios distributivos, referencias a acciones o padecimientos pasados<sup>224</sup>.

Sin embargo, he preferido optar por la heterodoxa vía liberal representada por Judith Shklar porque entiendo que su diagnóstico sobre los déficits de los sistemas democráticos constitucionales para dar cuenta de injusticias se acompaña de una dilata y

---

<sup>222</sup> “El internamiento y los campos de concentración disuaden a los enemigos políticos, a los enemigos potenciales y a los miembros de las clases «hostiles» y grupos étnicos de «realizar malas acciones», y así se «disuade» a toda la plebe de obstruir las medidas adoptadas en aras del «bien común»”. Heller, Agnes., *Más allá de la Justicia*, trad. Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990, pp. 211-212.

<sup>223</sup> Respecto a esto último es interesante recordar el proceder de Agnes Heller para explicar la idea marxista de *a cada cual según sus necesidades* como si se tratara de un principio de equidad. Al explicar el principio corrector de la equidad en relación con la justicia en condiciones de absoluta escasez, desarrolla el siguiente ejemplo: “Imaginemos un grupo famélico de doce hombres, mujeres y niños en un campo de concentración; imaginemos, además, que consiguen de alguna manera una hogaza de pan y tres cigarrillos. ¿Cómo lo distribuirán?”. Agradezco al profesor Tomás Valladolid que me recomendara la lectura de este artículo y que me hiciera consciente de su relevancia para analizar los vínculos entre las teorías de la justicia y las experiencias de daño. Heller, Agnes., “Marx, justicia, libertad: el profeta libertario”, en ID., *Crítica de la Ilustración*, trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Península, Barcelona, 1984, pp. 236-237.

<sup>224</sup> “I have remarked upon how Rawls’s distributive principles exclude reference to the past and so to claims to desert based on past actions and sufferings”. MacIntyre, Alasdair., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007, p. 251.



esmerada atención a problemas relevantes para el campo teórico de la memoria: entre ellos la dificultad de definir quienes son las víctimas *formales o informales* de una injusticia (es decir, reconocidas o no por la legalidad) o la importancia de entender el significado de hacer justicia desde la mirada de aquellos que han experimentado la injusticia<sup>225</sup>. De su trabajo intelectual y en función de su influencia para la reflexión sobre la memoria, destacaré los ensayos “The Liberalism of Fear” y “Putting cruelty first”, y me detendré en sus libros: *The faces of injustice*, *American Citizenship*. *The Quest for Inclusion* y *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*.

En los ensayos “The Liberalism of Fear” y “Putting cruelty first”, situaré la idea del miedo como elemento que imposibilita el ejercicio de la libertad y en evitar la crueldad, el principio desde el que construir una teoría liberal que dé cuenta del daño. Al abordar su texto *The faces of injustice* subrayaré las dificultades de dar cuenta de la injusticia en los sistemas *normales* de justicia. Con la aproximación a su libro *American Citizenship*. *The Quest for Inclusion*, intentaré reflexionar sobre la memoria de la esclavitud en la sociedad norteamericana a partir de la lucha por el derecho al voto y por la obtención de un salario y buscaré reflejar la relación entre lo normativo y la experiencia histórica señalada. Y por último, con *Legalism. Law, Morals, and Political Trials* resaltaré su interpretación sobre la crisis de la moral liberal desde la consideración del significado de juicios políticos como los procesos de Núremberg y Tokio. El orden escogido para abordar los diferentes trabajos de Shklar no responde a un eje temporal definido por la fecha de publicación de los mismos, sino que he decidido su articulación en función del desarrollo de conceptos que afectan a la reflexión sobre el campo de la memoria y que acentúan los problemas relativos a la relación entre normatividad y experiencia.

Quiero partir de la consideración de que el pensamiento de Judith Shklar supuso una renovación y revaloración del pensamiento político liberal en la época de la Guerra Fría. Su reflexión teórica nacía de la duda en la capacidad de las instituciones desarrolladas en sociedades democráticas constitucionales para hacer frente a la injusticia y subrayaba

---

<sup>225</sup> “I want to examine the subjective claims of the aggrieved and I try to look at injustice from the vantage point of those who have experienced it, not on the model of a court of law, but in a far less rule-bound way”. Shklar, Judith., “A Life of Learning”, Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies, Occasional Paper No. 9. 1989.

los abusos que pueden cometerse desde los poderes públicos<sup>226</sup>. Entre los autores que han reconocido la influencia del legado teórico de Shklar para la teoría de la justicia y para reflexión filosófico-política contemporánea se encuentran Michael Walzer o John Rawls<sup>227</sup>. Una deuda que podemos encontrar en el ensayo de Walzer titulado “On Negative Politics” o en la introducción al libro *El liberalismo político* de John Rawls, en el que puede leerse: “Aunque nunca llegué a ser estudiante suyo, aprendí de ella todo lo que un estudiante podía aprender y lo aproveché. Respecto de su trabajo, me resultó especialmente útil al orientarme en direcciones dignas de ser seguidas; y siempre me he apoyado en ella en asuntos de interpretación histórica, los cuales resultan cruciales en un buen número de pasos del presente texto. Nuestra última discusión fue sobre esos asuntos”<sup>228</sup>.

De todos modos, subrayar o acotar su crítica a las deficiencias de los sistemas políticos democrático constitucionales a la hora de dar cuenta de la injusticia no significa que su obra desatienda u olvide la gravedad y consecuencias de la experiencia totalitaria en el siglo XX<sup>229</sup>. No obstante, entiendo como particularmente valioso que su pensamiento no girara en exclusiva sobre la experiencia totalitaria y que los marcos de su reflexión filosófica se ampliaran a las sociedades libres. Pero no debe obviarse que los orígenes o la gestación de parte de su pensamiento se abastecen de su propia experiencia personal y familiar, y su vida fue una vida marcada por la experiencia del totalitarismo<sup>230</sup>.

Aunque no es sencillo encontrar referencias autobiográficas en sus escritos -por ejemplo- sobre exilio y ciudadanía, y sean las nociones de obligación y lealtad las que marcan sus análisis sobre el significado del exilio en la antigüedad y en los tiempos

---

<sup>226</sup> “The liberalism of fear, on the contrary, regards abuses of public powers in all regimes with equal trepidation”. Shklar, Judith., “The Liberalism of Fear”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 9.

<sup>227</sup> “Her friends John Rawls and Michael Walzer, whom she admired and cherished, are widely recognized as profound and influential thinkers”. Hoffmann, Stanley., “Judith Shklar as Political Thinker”, *Political Theory*, Vol. 21 No. 2, May 1993, p. 173.

<sup>228</sup> Rawls, John., *El liberalismo político*, cit., p. 28.

<sup>229</sup> “Her portrait of Harvard in the 50s is far from flattering; she found too much boorish conformity, and too little willingness to explore and to face what had happened in Europe between 1940 and 1945, too much of a desire to exorcise fascism “as an aberration”. Hoffmann, Stanley., “Judith Shklar and Fearless Liberalism”, *PS: Political Science and Politics*, Vol. 22, No. 4, 1989, pp. 832-838.

<sup>230</sup> “We were essentially German Jews, which meant that almost everyone around us wanted us to be somewhere else at best, or to kill us at worst”. Shklar, Judith., “A Life of Learning”.

modernos, es indudable que en el *background* de sus reflexiones se encuentran las cicatrices de su vida como judía en Riga y su posterior huida a través de Rusia y Japón, para más tarde recalar en Canadá y por último, en EEUU<sup>231</sup>.

El liberalismo en el pensamiento de Judith N. Shklar es definido como una doctrina o noción política -que no es metafísica y tampoco una filosofía de vida- cuyo objetivo es asegurar las condiciones políticas que hacen posible el ejercicio de la libertad personal<sup>232</sup>. Para Shklar la confianza en que cualquier ser humano adulto pueda hacer efectivas sus decisiones sin miedo, respetando la libertad de los demás, era el significado original del liberalismo. Un liberalismo que encontraba en la memoria del daño del siglo XX, en el Holocausto y la extensión global de la tortura, su fundamento y que era concebido como un intento o esfuerzo intelectual para lograr mejorar el tejido institucional<sup>233</sup>. Consideraciones que mantenían intactos principios liberales como el imperio de la ley y que exigían una fuerte defensa de la igualdad de derechos junto con su adecuada protección legal.

Como indica Bernard Yack, parte de la innovación teórica de Shklar radicó en su manera escéptica de pensar el liberalismo, es decir, comprender el liberalismo a partir del análisis de errores y vicios. Su respuesta teórica a la violencia e irracionalidad desarrollada en el siglo XX fue un liberalismo marcado por el escepticismo<sup>234</sup>. Y frente

---

<sup>231</sup> “What is an exile? I despair of ever completing my list. An exile is someone who involuntarily leaves the country of which he or she is a citizen”. Shklar, Judith., “Obligation, Loyalty, Exile”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p 45.

<sup>232</sup> “Such statements would clearly place Judith Shklar with those contemporary political philosophers who see liberalism as “political, not metaphysical”. In fact, her early book on legalism may be seen as one of the first articulations of an antimetaphysical philosophy of liberalism”. Benhabib, Seyla., “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar’s Political Thought*, edited by Bernard Yack, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 56.

<sup>233</sup> “The only possible liberalism now is, therefore, a liberalism that tries above all to defend him from cruelty-in a century of Holocaust and torture-and from the most blatant forms of injustice”. Stanley Hoffmann, “Judith Shklar as Political Thinker”, cit., p. 176. “Judith Shklar’s writing on memory as the foundation of what she terms the “liberalism of fear” illustrates some of this”. Booth, William J., *Communities of memory: on witness, identity, and justice*, Cornell University Press, New York, 2006, p. 28.

<sup>234</sup> Sobre las afinidades entre liberalismo y escepticismo, sostiene: “The intellectual flexibility of skepticism is psychologically more adapted to liberalism, but it is not a necessary element of its politics”. Shklar, Judith., “The Liberalism of Fear”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 7.

al liberalismo que hacía hincapié en los derechos, ella reivindicaba un *liberalismo del miedo*, cuya atención se centraba en dar respuesta los sentimientos de injusticia.

Bernard Yack situaba el liberalismo de Shklar en paralelo al pensamiento de Thomas Hobbes porque ambos autores habían centrado su reflexión en la crueldad e irracionalidad humana, pero entendía que se distanciaban en el nivel de confianza otorgada al Estado y en la consideración -positiva o negativa- de la ampliación del poder estatal para garantizar la seguridad individual frente al miedo<sup>235</sup>. Para Bernard Yack, la contribución del pensamiento de Shklar al debate sobre el liberalismo y la justicia se asienta en tres pilares: 1. Profundización en la psicología moral liberal. 2. Crítica a la concepción formal de la política liberal. 3. Reivindicación de la importancia de la cultura como fuente de conocimiento moral y político<sup>236</sup>.

Sus reflexiones sobre el *liberalismo del miedo*, donde el miedo es una condición que imposibilita la libertad, pueden situarse en paralelo a su investigación sobre el vicio de la crueldad. Como diría Michael Walzer, el *liberalismo del miedo* era un baluarte contra el nazismo y las policías secretas, y “Putting cruelty first” era una invitación a que nuestras reflexiones comenzaran a partir de aquello de lo que queremos escapar<sup>237</sup>. En su ensayo “Putting cruelty first” presentaba la crueldad como el primer principio -una intuición moral básica- sobre el que el liberalismo debía construirse. Partía de la consideración de que eran pocos los filósofos que habían reflexionado sobre la crueldad y reconocía que era un terreno reflexivo que había sido un objeto de análisis de historiadores y dramaturgos. En su aproximación a la crueldad -alimentada por los escritos de Montaigne, Maquiavelo, Montesquieu o Sartre- subrayaba sus dimensiones personales y públicas, y por tanto, las dificultades de levantar fronteras a la crueldad atendiendo a las diferencias, tan familiares para el pensamiento liberal, entre lo que pertenece a la esfera privada y lo que corresponde al ámbito público.

---

<sup>235</sup> Sobre las lecturas contemporáneas de Thomas Hobbes ver: Saravia, Gregorio., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Dykinson, Madrid, 2012.

<sup>236</sup> Yack, Bernard., “Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 1.

<sup>237</sup> Walzer, Michael., “On Negative Politics”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 17.

Como he dicho anteriormente entre las influencias de autores clásicos en el pensamiento de Shklar se encuentra -de manera destacada- Montaigne<sup>238</sup>. Las referencias a los ensayos de Montaigne serán permanentes en los distintos trabajos de Shklar pero especialmente en su artículo “Putting cruelty first”. Sus críticas a la conquista española del Nuevo Mundo como ejemplo de crueldad pública, su rechazo a las guerras o su manera de demostrar más interés por la condición de las víctimas que por los victimarios, hacen que Montaigne sea uno de los interlocutores permanentes en las argumentaciones de Shklar. La inestabilidad del concepto de víctima como categoría política o la dificultad de precisar quiénes son víctimas y quienes verdugos en todo momento o lugar -que serán partes notables de su libro *Los Rostros de la Injusticia*- aparecen esbozadas de la mano de Montaigne en “Putting cruelty first”.

En Shklar, las víctimas son definidas como personas comunes o corrientes, que padecieron sufrimientos y fueron objeto de crueldades, y que nunca eligieron voluntariamente el hecho de convertirse en víctimas<sup>239</sup>. Lo interesante de sus análisis es que no esquivan las paradojas que conlleva el estudio de la condición de víctima en los tiempos de las grandes masacres y lo más relevante de su postura es que no gira alrededor de la crueldad sino que habla directamente de ella como experiencia humana. Las reflexiones sobre la condición de víctima se complementan con la crítica a los modelos procedimentales de la justicia que dominan la filosofía política contemporánea, y que según su parecer, carecían de una comprensión adecuada del significado de la injusticia<sup>240</sup>.

Además entendía, desde el lúcido escepticismo que ya he resaltado, la necesidad de ir más allá de las reflexiones que consideraban la injusticia como simple ausencia de justicia. Entre sus contribuciones para el esclarecimiento del sentido de la injusticia se encuentra el objetivo de diferenciar entre injusticias activas (“consiste en la negligencia, tanto por parte de funcionarios públicos como de ciudadanos privados, en evitar una

---

<sup>238</sup> “Montaigne was the hero of Ordinary Vices because “he put cruelty first”. Hoffmann, Stanley., “Judith Shklar as Political Thinker”, cit., p. 176.

<sup>239</sup> “One may be too easily tempted to think of all victims as equally innocent because there cannot, by definition, be a voluntary victim”. Shklar, Judith., “Putting cruelty first”, en ID., *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1984, p. 19.

<sup>240</sup> “In *The Faces of Injustice*, Shklar complains that almost all of our prominent theories of justice fail to give injustice its due”. Yack, Bernard., “Putting injustice first: An alternative approach to liberal pluralism”, *Social Research*, Winter 1999, p. 1104.

mala acción cuando podrían y deberían hacerlo”) e injusticias pasivas (“el fallo cívico en detener actos privados o públicos de injusticia”<sup>241</sup>). También, es interesante recordar, que su crítica a las teorías procedimentales de la justicia no se asentaba en los convencionales reproches sobre su ritualidad o sobre su impermeabilidad a los discursos morales; por el contrario, Shklar reconocía la virtud de algunos de los mecanismos institucionales amparados desde concepciones procedimentales de la justicia para permitir a la ciudadanía *incluida* en la sociedad expresar disensiones o consentimientos, pero sin menoscabo de lo anterior, alertaba de que incluso los procedimientos más perfectos nunca agotan, ni corrigen o remiendan todo sentimiento de injusticia<sup>242</sup>.

Su perspectiva, por tanto, no era la base para el desarrollo de un cuestionamiento del principio de legalidad o del imperio de la ley<sup>243</sup>, sino que ofrecía argumentos para dudar de la creencia en que el modelo institucional desarrollado en las sociedades democráticas avanzadas se enfrentase con acierto a la injusticia. Entre los impedimentos que Shklar encontraba en las instituciones democráticas para dar cuenta de la injusticia se hallaba la imposibilidad o seria dificultad de encajar la condición de víctima dentro del *modelo normal de justicia*. Según Shklar, para el reconocimiento de la condición de víctima teníamos que basarnos en algo más que en el examen de las causas de su sufrimiento y debíamos acompañar nuestra reflexión y nuestras respuestas, con la *autopercepción* de las propias víctimas como tales<sup>244</sup>.

Era un modo de subrayar el elemento subjetivo en la condición de víctima que iba más allá de incidir en la complejidad de acuerdos éticos de carácter social para el reconocimiento de quien padece una injusticia. Y nos conducía a pensar que en las sociedades diversas y plurales se debía partir -para el reconocimiento de la persona dañada- de la imposibilidad de normativizar para siempre, en todo tiempo y lugar, la condición de víctima. Argumentos que ayudaban a señalar, que los fallos en la

---

<sup>241</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, trad. Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010, p. 33.

<sup>242</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., pp. 196-197.

<sup>243</sup> “My view of legalism is overtly liberal, but it is not the liberalism of the rule of law ideal promoted by Friedrich Hayek and his followers (...) The restrictive definition of liberalism as this sort of “rule of law” is not, however, limited to traditional conservatives. It has been adopted also by their avowed radical, egalitarian, and communal critics”. Shklar, Judith., “Preface 1986”, en ID., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1986, p. XI.

<sup>244</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., pp. 75-77.

consideración de quienes son las víctimas en los modelos *normales* de justicia no pertenecían en exclusiva al ámbito político sino que también eran fallos de carácter epistemológico.

El reconocimiento de los olvidos, fallos o deficiencias del modelo *normal* de justicia para el reconocimiento de la iniquidad fueron analizados por Shklar tomando en consideración unos celebres frescos del pintor italiano Giotto. Dichos frescos se encuentran en la Capilla de los Scrovegni, situada en la ciudad de Padua, y representan episodios relevantes en la vida de Joaquín y Ana, y en la vida de la Virgen María y de Cristo. Son escenas que a su vez se acompañan de catorce alegorías sobre los vicios y las virtudes que nos conducen a la salvación o al infierno: la caridad, la desesperación, la envidia, la esperanza, la estupidez, la fe, la fortaleza, la inconstancia, la infidelidad, la ira, la prudencia, la templanza, la justicia y la injusticia. Shklar extraía una lección política a través del minucioso análisis de los rostros o representaciones de la justicia y la injusticia dibujada por Giotto.

La injusticia en Giotto es representada por un rostro masculino de perfil que mira sin sufrimiento hacia la imagen del horror del Juicio Final. Shklar describe la alegoría de la injusticia del siguiente modo: “Viste en la cabeza un tocado de juez o de gobernante, pero vuelto del revés y en su mano hay un repugnante gancho, no un cetro ni una mitra. Cosecha lo que sin duda ha sembrado, árboles que crecen sobre un subsuelo de crímenes. Le circunda una puerta en ruinas, pero es bajo su figura donde vemos el auténtico carácter de la injusticia pasiva. Hay un robo, una violación y un asesinato. Dos soldados ven esta escena y no hacen nada, al igual que el gobernante”<sup>245</sup>. La descripción de Shklar no se complace en reconocer que la injusticia es uno de los vicios que serán pagados en el infierno, sino que le interesa recoger la imagen de la indiferencia del gobernante o juez y los dos soldados, ante el daño.

Ignorar el daño practicado o cometido conduce a la distancia o pasividad frente al mismo y este es uno de los ejes que vertebran el pensamiento de Shklar y que ella encuentra representado en la pintura de Giotto<sup>246</sup>. La falta de compromiso o indiferencia

---

<sup>245</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 92.

<sup>246</sup> “En la pintura de Giotto se muestra la psicología moral de la injusticia en todo su calado. Nos sugiere mucho más que las representaciones de la justicia normal cómo es en la práctica el agente público injusto,

ante el dolor de los otros le arrastra a cuestionar el funcionamiento del modelo *normal* de justicia pero desde la consideración de que las instituciones, pese a todo, pueden contribuir al incremento de la conciencia de la injusticia. La experiencia privada o pública del daño adquiere en estos pasajes de la obra de Shklar una relevancia fundamental para la consideración de cuál debe ser el correcto desarrollo de las sociedades democráticas en su relación con la injusticia.

La alegoría de la justicia en Giotto aparece representada por una mujer que mira directamente al espectador de la pintura. Shklar insiste en reconocer que la imagen está exenta de emoción y que sus ojos no han sido vendados porque todavía esa noción de imparcialidad que ligamos a la justicia no ha sido inventada, ni pensada, en las fechas en que Giotto la representa. Shklar retrata con estas palabras la pintura: “La Justicia de Giotto no usa una balanza: sopesa directamente con sus propias manos, dando a entender que ella es la justicia por entero, que no necesita de instrumentos que la ayuden. Tampoco parece necesitar la ayuda de la Fe cristiana, pues sus mensajeros Niké y Jove, son claramente clásicos y paganos. Sus actividades no dejan lugar a dudas: la virtud es recompensada y el crimen es castigado. No hay aquí ocasión para la venganza. Tal como ocurre con la Injusticia, las consecuencias de la justicia se ven a sus pies. Hay dos cazadores, dos hombres bailando, otro con un tambor cerca de una pequeña cabaña y otros dos jinetes en actitud tranquila”<sup>247</sup>. La lección que podemos extraer de la alegoría de la justicia de Giotto, según Shklar, consiste en que transmite a los ciudadanos la seguridad de que los crímenes cometidos no quedaran impunes; sin embargo, la justicia así imaginada fracasa ante los espectadores o ciudadanos de las sociedades democráticas porque nada dice sobre la estructura y las prácticas gubernamentales que precisa para su ejercicio<sup>248</sup>.

---

porque expresa un lacerante sentido de la injusticia”. Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., pp. 94-95.

<sup>247</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 168.

<sup>248</sup> “Sabemos qué tipo de vida privada y pública promueve y gobierna la Injusticia, pero nada sabemos de la experiencia pública de los retozadores y los bailarines de la Justicia. El crimen será castigado y el trabajo, recompensado. La justicia, ciertamente, no puede ser tiránica, pero aquí no hay ni rastro de la república ciceroniana ni de los valores democráticos modernos”. Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 170.



Las reflexiones sobre los frescos de Giotto acerca del significado de la justicia y del sentido de la injusticia, nos conducen a resaltar un aspecto interesante del trabajo teórico de Shklar: la constatación de que las sociedades democráticas están instaladas en la paradoja que se produce a la hora de tratar de normativizar los sentidos personales de la injusticia. Planteamiento que invita a pensar en que la cesión de un espacio a la memoria de las víctimas puede ser una forma de recordar las promesas incumplidas o rotas de nuestras democracias, de nuestros sistemas políticos: “los principios democráticos nos obligan a tratar cada expresión de un sentido de la injusticia no sólo de acuerdo con las reglas vigentes, sino también desde la perspectiva de unas posibles normas que fueran mejores y potencialmente más equitativas”<sup>249</sup>.

Sin duda, la dialéctica entre la concreción de los daños y la abstracción de la actividad judicial o gubernamental, es uno de los elementos más significativos que promueven las reflexiones de Shklar sobre la Justicia y la Injusticia de Giotto. En dicha dialéctica, la participación de la ciudadanía se concibe como la forma más adecuada de amortiguar las decepciones que acarrearán sentimientos de injusticia ante la rapidez o lentitud en la transformación de las leyes que dan cuenta del daño<sup>250</sup>.

La democracia para Judith Shklar se distanciaba de otros sistemas políticos en el tratamiento de las voces de las víctimas. A pesar de que el sentido de injusticia nazca del sentimiento de promesas rotas o como respuesta ante nuestras expectativas defraudadas, la ventaja de las democracias es que no silencia sus palabras o sus memorias. Reconocernos como posibles o potenciales víctimas es una de las vías que Shklar explora para acotar el significado de la injusticia y no confundirla con la mala fortuna<sup>251</sup>. El paso del daño vivido en primera persona a la educación social y moral a partir del mismo, era el paso necesario que debían posibilitar las democracias.

---

<sup>249</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 174.

<sup>250</sup> “La mejor reivindicación que se pueden hacer para la democracia es que ésta estrecha la distancia entre la autoevaluación y el juicio público, pero ningún régimen puede cancelarla”. Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 196.

<sup>251</sup> “One of the most remarkable theses of *The Face of Injustice* is the claim that the line separating misfortune from injustice is a political choice and not a natural given”. Benhabib, Seyla., “Judith Shklar's Dystopic Liberalism”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 61.

No obstante, esta reivindicación de la democracia frente a sistemas políticos represivos se complementa con el reconocimiento de que las instituciones democráticas no satisfacen siempre las aspiraciones nacidas de un sentimiento de injusticia: “Los procedimientos de consenso son lo mejor que tenemos a nuestra disposición, pero no conquistan los reinos de la injusticia”<sup>252</sup>. En Shklar, las señas de identidad de las democracias constitucionales se perciben en los intentos de las mismas por reducir los sentimientos de injusticia.

El pensamiento de Shklar sobre los sentimientos de injusticia y sus efectos, encuentra en el concepto de ciudadanía uno de los vectores para apuntalar su reflexión filosófico-política. En mayo de 1989 Shklar impartió una serie de conferencias en la Universidad de Utah que fueron publicadas a comienzos de los años 90 con el título: *American citizenship: the quest for inclusion*. Shklar parte de la consideración de EEUU como una democracia con profundas raíces históricas, donde la libertad y la igualdad política han sido los cimientos del sistema político desde el que se construye la nación americana, pero reconociendo en la memoria de la esclavitud el contrapunto a la historia oficial que diluye o camufla las consecuencias pasadas y actuales de tanto tiempo de imposición de formas de servidumbre<sup>253</sup>. La influencia de la institución de la esclavitud en EEUU es analizada y medida a partir de la lucha por el derecho al voto y por las oportunidades de obtener un trabajo remunerado. Las reflexiones sobre el voto y el salario, son los elementos históricos y teóricos que ayudan al objetivo de tratar de conceptualizar la idea de ciudadanía americana a partir de sus inclusiones y exclusiones.

En distintos trabajos y artículos Shklar insistió en la idea de que la esclavitud, en el pensamiento político y social usamericano, no es una metáfora sin contenido sino que tiene un significado extremadamente preciso <sup>254</sup>. Después de la Guerra Civil norteamericana la cuestión de la raza y el género serán los elementos que sustituirán a la condición de ser propietario para el libre ejercicio del derecho a voto. La declarada y

---

<sup>252</sup> Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, cit., p. 151.

<sup>253</sup> “The memory of servitude was, moreover, very much in the minds of the Southern black citizens who had to go to the courts in recent years to achieve their voting rights”. Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1991, p. 16.

<sup>254</sup> “Indeed, the word “slavery” has a very precise meaning in the United States. One knows what one is talking about and what one fears so much. It is not an empty metaphor”. Shklar, Judith., “Positive Liberty, Negative Liberty in the United States”, en ID., *Redeeming American Political Thought*, edited by Stanley Hoffmann and Dennis F. Thompson, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 118. También a este respecto puede verse: Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, cit., pp. 39-40.

oficializada igualdad de los ciudadanos en la historia de EEUU ha sido compatible con un sinnúmero de leyes discriminatorias o excluyentes tanto en el siglo XIX como en el siglo XX. La experiencia de la esclavitud ha marcado y marca profundamente la vida pública norteamericana y el significado de ser ciudadano en dicho país<sup>255</sup>.

Históricamente el concepto de ciudadanía aparece profundamente ligado al ejercicio del derecho al voto y al pago de impuestos, y el concepto de esclavitud a la descripción de las condiciones de vida de los hombres y mujeres afroamericanos. La importancia del ejercicio del derecho al voto para pensar la ciudadanía se complementa con el análisis del significado de tener un salario<sup>256</sup>. Para Shklar, fue Benjamin Franklin quien dio al valor del trabajo -en la nación americana- una orientación de carácter cívico y no sólo religioso, concepción de la que se derivara la idea del hombre trabajador hecho así mismo que colisionará con la institución de la esclavitud. Siguiendo su argumentación podemos decir que la idea del trabajo remunerado no significó -en exclusiva- atención a las condiciones del empleo sino que afectó a las percepciones políticas sobre el significado de ser ciudadano. Percepciones o visiones que inauguraran una filosofía del trabajo y la ganancia, que conllevará, en un primer momento, la consideración de la esclavitud como una degradación por la falta de remuneración del mismo. Y es dentro de esta filosofía de la ganancia donde la pérdida del trabajo es percibida como una mella en el prestigio social y en el reconocimiento por parte de la comunidad.

Lo interesante de la aproximación de Shklar al concepto de ciudadanía -desde la idea del voto y el salario- es iluminar como una sociedad guiada por el principio de la inclusión y el principio de la igualdad política se construye a partir de la tensión que provoca la memoria de la experiencia de la esclavitud<sup>257</sup>. Y es valioso para mi investigación reconocer que es en el vector de la experiencia y la memoria de la injusticia de la segregación racial donde se avivan o tensionan parte de los principios

---

<sup>255</sup> “The tension between an acknowledge ideology of equal political rights and a deep and common desire to exclude and reject large groups of human being from citizenship has marked every stage of the history of American democracy”. Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, cit., p. 28.

<sup>256</sup> “We are citizens only if we «earn»”. Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, cit., p. 67.

<sup>257</sup> Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, cit., p. 101.

esenciales del liberalismo sobre los que se asienta una democracia como la estadounidense<sup>258</sup>.

Las posiciones teóricas de Shklar respecto al concepto de ciudadanía en EEUU pueden vincularse, como ha sostenido Seyla Benhabib, con el libro *Sobre la revolución* de Hannah Arendt<sup>259</sup>. Recordemos que el libro de Hannah Arendt nació a partir de un seminario celebrado en la Universidad de Princeton en 1959 con el título “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario”. Uno de los ejes de su reflexión es la quiebra entre los lazos que unían al nuevo mundo con la vieja Europa, atendiendo a las consecuencias políticas y sociales de la Revolución en Francia -con el posterior colapso de la República francesa- y reconociendo al mismo tiempo, la escasa repercusión que la Revolución Americana tuvo en el continente europeo<sup>260</sup>. No obstante, para Arendt, la fractura entre ambos mundos comenzó a cerrarse después de la II Guerra Mundial ya que el único modo de supervivencia para la civilización occidental era el intento de construir una comunidad atlántica.

Los íntimos vínculos entre la guerra y la revolución, y el problema del origen de acontecimientos políticos que suponen concebir que la historia puede comenzar de nuevo, eran los temas políticos más relevantes en *Sobre la revolución*. Frente a la posición de Shklar que parte de la esclavitud para la comprensión de la gestación de la nación americana, Arendt ofrecía una cara más amable de los logros del proceso revolucionario americano. Hannah Arendt insistía en que principios como la libertad pública, la felicidad pública y el espíritu público, motores de la revolución americana, dejaron para la nación estadounidense ideas como la necesidad de reconocer libertades

---

<sup>258</sup> “In her view, liberalism requires first a certain sort of political community, constituted as a democracy of citizens, political equals with suffrage and civil rights and, second, a certain sort of political economy in which everyone is guaranteed the chance to work for a living wage”. Walzer, Michael., “On Negative Politics”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 20.

<sup>259</sup> “In some ways her last book, *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, is a belated answer to Arendt's *On Revolution* (1963). Instead of marginalizing and rendering invisible the plight of African-American slaves in the new republic, Shklar places the injustice of slavery and the wounds it has inflicted on the meaning of American citizenship at the very center of her analysis”. Benhabib, Seyla., “Judith Shklar's Dystopic Liberalism”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 58.

<sup>260</sup> Arendt, Hannah., *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 296.

civiles, el deseo de bienestar individual para el mayor número o el concepto de opinión pública como la fuerza decisiva que gobierna una sociedad democrática.

En contraste con lo anterior, la irrupción de la cuestión social o de las necesidades en la Revolución Francesa y en los países afectados por ella, trajo consigo un cuestionamiento de estos principios, que empezaron a ser concebidos como falaces o ideológicos. Junto a esta aproximación y valoración histórica de los distintos procesos revolucionarios vividos en el siglo XVIII, Arendt añadía que una de las mayores preocupaciones para las sociedades democráticas a un lado y otro del océano, era que los ciudadanos sintiesen como una liberación el desprenderse de la carga de los asuntos públicos. En esta “liberación” veía un peligroso regreso a las ocupaciones privadas y un alejamiento de la política.

Más allá de reconocer el sentido de la ciudadanía americana desde la importancia de la institución de la esclavitud o desde el reconocimiento del impulso de libertades públicas o de la opinión pública, en ambos textos -tanto en *American citizenship: the quest for inclusión* como en *Sobre la revolución*- encontramos reflexiones sobre la memoria. Corresponde a Arendt la siguiente afirmación recogida en *Sobre la revolución*: “Las experiencias y las narraciones que surgen de los actos y sufrimientos humanos, de los acontecimientos y sucesos, caen en la futilidad inherente al acto y a la palabra viva si no son recordados una y otra vez”<sup>261</sup>. Para la recordación de los mismos, para su conmemoración futura, reconocía la importancia de los conceptos y de lograr construir instituciones adecuadas para su conservación. Y al igual que Shklar dijera que la injusticia es un terreno que ha sido más cultivado por historiadores y dramaturgos, Arendt sostenía que la memoria era un depósito tradicionalmente vigilado y custodiado por los poetas.

Si bien, fueron distintas sus valoraciones sobre las emociones morales (pensemos en la ira) que acompañan a la reflexión política y distinta sus lugares de partida, ambas sintieron una honda preocupación por la condición del excluido. No parece desacertado insistir en que, a pesar de la distancia generacional, compartieron la atención por el concepto de ciudadanía y sus márgenes, ya fuera desde la idea del excluido en Shklar o desde la condición de paria que aparece en distintos trabajos de Arendt. Y como

---

<sup>261</sup> Arendt, Hannah., *Sobre la revolución*, cit., p. 303.

veremos a continuación, también elaboraron reflexiones divergentes, pero con algunos elementos comunes, sobre el sentido y finalidad de procesos judiciales como el caso Eichmann (reflexiones recogidas en libros que fueron redactados a principios de los años 60).

Muchos años antes de la publicación de *American citizenship: the quest for inclusion*, Judith Shklar había publicado su libro *Legalism. Law, Morals and Political Trials*. En el prefacio escrito en 1986, Shklar explica las razones de tan poca favorable acogida por parte de la mayoría de sus lectores que pertenecían al mundo de las leyes y la abogacía. Para ella, el malentendido principal se encontraba en la interpretación del concepto de *legalismo* como ideología. La primera consecuencia del uso del concepto del *legalismo* como ideología, afectaba a la descripción del funcionamiento del trabajo de los abogados en el sistema legal de los Estados Unidos. El legalismo funcionaba como una ideología interna que orientaba su pensamiento en el desarrollo de su profesión. En segundo lugar, el concepto de la ideología se ampliaba a un contexto político, incidiendo en que el legalismo era una ideología que tenía repercusiones sociales y políticas. Concepción que llevaba a afirmar que las acciones jurídicas no podían analizarse aisladas de los contextos sociales y políticos en las que se llevaban a cabo.

La posición de Judith Shklar se articulaba a través de la experiencia de los procesos judiciales no convencionales o juicios políticos llevados a cabo al final de la II Guerra Mundial. Por juicios políticos entendía los procesos judiciales en los que la acusación (el régimen en el poder) trata de eliminar, desacreditar o avergonzar a sus enemigos u opositores políticos<sup>262</sup>. Juicios que consideraba endémicos en nuestra tradición y cuyos fundamentos y desarrollos permitían subrayar los déficits o debilidades del legalismo a la hora de interpretarlos. Una indagación teórica que a su vez se centraba en como nuestra conducta moral se ve condicionada o determinada por reglas y deberes<sup>263</sup>. Para la concepción liberal podrían parecer un peligro para la libertad y un ataque al *ethos* de la concepción legalista. Sin embargo, para Shklar, tribunales como el llamado *Tribunal Penal Militar Internacional de Núremberg* habían abierto la posibilidad de pensar que los juicios políticos podían responder a fines liberales.

---

<sup>262</sup> Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 149.

<sup>263</sup> Benhabib, Seyla., “Judith Shklar's Dystopic Liberalism”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 60.

Fines liberales que en el caso de los juicios de Núremberg consistían en la promoción de valores que afianzaban posiciones constitucionalistas y que podrían servir para influir en la construcción de un sistema legal decente<sup>264</sup>. Procesos judiciales que desbordaban la ley por el significado y magnitud de los hechos juzgados, y que a su vez, debían ser analizados a la luz de los contextos históricos y las experiencias políticas en los que se hallaban insertos. Estas ideas reaparecerán en mi investigación en la Parte III cuando el protagonismo recaiga sobre las resoluciones de la memoria y en particular, al abordar el trabajo de las salas de los tribunales como espacios de elaboración de la experiencia secundaria.

Los procesos de Núremberg sentaron precedentes que influyeron en los juicios que se desarrollaron después de la década de los 50, y entre ellos cabe destacar el caso Eichmann. La opinión de Judith Shklar sobre este juicio es particularmente interesante si lo situamos en uno de los momentos en que más vigor y repercusión tenía el debate y análisis del libro *Eichmann en Jerusalén* de Hannah Arendt. No obstante, cabe recordar que en *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, publicado en 1964, sólo aparece mencionado en una nota al pie el libro de Hannah Arendt sobre *Los orígenes del Totalitarismo* y no hay ninguna referencia al texto *Eichmann en Jerusalén* publicado en 1963. Ausencia que nos invita a reflexionar sobre la extrañeza de que, tomando en cuenta la distancia generacional pero los evidentes lugares comunes, no hubiese una relación más fecunda entre ambas<sup>265</sup>.

Para Shklar el caso Eichmann no había generado nuevos problemas para la teoría jurídica: Eichmann era un problema judío<sup>266</sup>. Problema judío en el sentido de convertirse en el centro de una discusión que afectaba a los judíos en Israel y en el resto

---

<sup>264</sup> “She concludes that the Nuremberg trials were justified because the legalized punishment of Nazi war criminals served to revive and reinforce the older and more decent traditions of politics and criminal law that had been swept away by the violent passions unleashed by Nazi rule”. Yack, Bernard., “Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, cit., p. 7. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 145.

<sup>265</sup> No obstante, Shklar regresa a la interpretación de Arendt de Eichmann en un texto posterior en el que dice: “What Arendt really did in *Eichmann in Jerusalem*, however, was to assert her pariah status in an outburst of self-centered resistance to reality, this time in defiance of her own people”. Shklar, Judith., “Hannah Arendt as Pariah”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 372.

<sup>266</sup> “As for the Eichmann case it, too, does not really create new problems for legal theory (...) Once he landed in Jerusalem his trial became an issue of Jewish politics and interests, both in Israel and in other Jewish communities”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., pp. 154-155.

de comunidades judías. Desde el punto de vista político significó un enfrentamiento entre los que admiraban la decisión del Presidente Ben-Gurion y los que cuestionaban su política. Era un juicio que debía ser analizado desde la política y era un error situar la repercusión del caso en relación con la díada ley o no-ley, es decir, por la adecuación del comportamiento de Eichmann a las categorías tradicionales del derecho penal. Este aspecto de su reflexión cobrará de nuevo fuerza en el epígrafe de mi investigación titulado *Arendt bajo sospecha*.

La importancia de los procesos de Núremberg frente a juicios como el de Adolf Eichmann, radicó en haber presentado -en una situación dramática- tanto la realidad como la crisis de nuestros valores políticos y morales. En el que quizá sea uno de los párrafos más recordados de su trabajo *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, afirma: “For persons of liberal convictions and strong commitment to legalistic politics it was a genuine moral crisis”<sup>267</sup>. La crisis moral de la concepción liberal y del pensamiento legalista era parte fundamental del significado que debía extraerse de los procesos judiciales organizados tras la victoria aliada en la II Guerra Mundial. Procesos judiciales que se sustentaron en argumentos acerca de las ventajas o efectos positivos que dichos procesos podían tener para la transmisión de la necesidad de crear sistemas legales democráticos que permitieran construir sociedades políticas decentes. Juicios políticos que trataron de ilustrar el horror que conlleva sustituir la legalidad de las sociedades democráticas por ideologías como el nazismo y cuya caracterización, valoración y diferenciación respecto a los juicios políticos desarrollados en sistemas totalitarios, residía en los fines que en los distintos procesos se perseguían<sup>268</sup>.

Fines políticos o forma de re-educación tanto política como jurídica de la que Judith Shklar desconfiaba. Una desconfianza que se ampliaba al analizar el sentido de los procesos judiciales de Tokio<sup>269</sup>: Procesos que se sustentaron en una concepción

---

<sup>267</sup> Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 155.

<sup>268</sup> “If the value of political trials depends on the politics they promote, it follows that the political trials of totalitarian regimes are outrageous not because they are political, but because they promote reprehensible politics”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., pp. 209-210.

<sup>269</sup> “The trial, the supreme legalistic act, has served us with an image around which we have structured a vast variety of experiences -ethical, religious, and aesthetic. Of all this there is no trace in Japan. The result is that a trial could not and did not dramatize anything for the Japanese”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 181.



iusnaturalista del derecho y que tuvieron lugar en un espacio sin la tradición jurídica del mundo occidental<sup>270</sup>.

Para Shklar el gran interés y al mismo tiempo las dificultades de comprensión de los juicios de Núremberg o Tokio, se debió a que fueron procesos que nacieron ante un vacío legal (juicios sin ley) y que tuvieron que ser pensados más allá del derecho vigente en la época (por contra a lo expresado respecto al caso Eichmann). Siendo la dimensión de los hechos acaecidos durante el nazismo, hechos que no cabían en las formas convencionales de pensar los crímenes de guerra, lo que hizo necesaria poner en marcha dichos procesos a pesar del vacío jurídico<sup>271</sup>. Juicios que por una parte trataron de mostrar la verdad jurídica de unos hechos que significaron una fractura en nuestra capacidad de imaginar el horror<sup>272</sup>, y por otra, sirvieron para trazar una línea que diferenciaba los crímenes del nazismo de los crímenes cometidos por las potencias aliadas (una tesis que puede ser contrapesada con lo expresado por Rebecca West en su reportaje sobre Núremberg y que será tema de estudio en el capítulo dedicado a los *corresponsales de la culpa*).

La original, heterodoxa y crítica visión de la tradición política liberal representada por la obra de Shklar adquiere en *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, un alcance mayor afectando con sus reflexiones políticas y morales, a un territorio que había sido tradicionalmente acotado por el pensamiento jurídico y iusfilosófico: los procesos judiciales. Considerando los trabajos que hemos mencionados con anterioridad -en los que Shklar abordaba el sentimiento de injusticia, el significado de ser víctima o la memoria de la esclavitud en una sociedad libre-, en *Legalism*, Shklar resalta la importancia de pensar lo jurídico más allá de los textos legales o del funcionamiento de los tribunales y reflexiona sobre las repercusiones de estos juicios políticos para la

---

<sup>270</sup> “First of all, it is doubtful whether a trial as a legal drama could have had any great political effect in a non-European country so lacking in legalistic traditions. Secondly, the war in the East was one that could not be easily discussed in terms of proximate causality, which Nazism had made possible, indeed sensible, at Nuremberg”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 179.

<sup>271</sup> “There was no law, no international convention, to deal with these acts, because in the balmy days of the Hague Conventions they were still unthinkable, as was the whole character of total war as we know it now”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 164.

<sup>272</sup> “Its object in Justice Jackson's words was to «establish incredible events by credible evidence»”. Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., p. 168.

memoria de hechos pasados en sociedades totalitarias y en sistemas democráticos. Junto a la incursión en un campo de reflexión como el ámbito jurídico resalta el haber concebido la relación de la justicia y el imperio de la ley como una relación contingente.

Algunos autores consideran el libro de Shklar como un vaso comunicante entre dos de las corrientes teóricas iusfilosóficas más relevantes del pasado siglo XX: el realismo jurídico americano y los llamados estudios críticos del derecho o *critical legal studies*. El realismo jurídico americano tuvo un gran impacto en los años 30 como consecuencia de la política vinculada al New Deal, y en Shklar encontramos numerosas referencias a Jerome Frank -uno de sus autores más reconocidos- y parte de su escepticismo, sobre la acción de los jueces, puede provenir de sus simpatías hacia esta corriente teórica<sup>273</sup>. Los *critical legal studies* eclosionaron en los años 70 y representan una tradición interdisciplinar y ecléctica, que hereda del realismo jurídico norteamericano su denuncia de enfoques formalistas sobre el derecho, y acentúa su dimensión política colaborando con movimientos sociales o críticos para que en un fecundo trasvase de ideas se produzca un cuestionamiento del discurso liberal sobre el derecho<sup>274</sup>.

Quizá sea la propia Shklar la que mejor muestra las interrelaciones o influencias de su pensamiento con el realismo jurídico americano o los *critical legal studies*. En su autobiografía considera su libro *Legalism* y su crítica frente a la ortodoxia legal tradicional, como muy suave respecto a las críticas que -en el momento en que redacta su autobiografía- se realizan desde la corriente de los *critical legal studies*. Siente una cierta consternación porque muchas de sus ideas de los años 60, hoy sean aceptadas por todos y que la rebeldía de entonces sea adoptada -incluso- por ciertos conservadores<sup>275</sup>.

Para terminar este epígrafe quisiera resaltar mis intenciones o motivaciones para dedicar un capítulo a la obra de Judith Shklar. Mi acercamiento a Shklar se ha estructurado en distintas fases: en primer lugar, señalé en sus ensayos sobre la crueldad y el liberalismo del miedo el modo en que su lectura afecta a la reflexión sobre la memoria del daño; en

---

<sup>273</sup> Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, cit., pp. 94-97.

<sup>274</sup> Pérez Lledó, Juan A., “Teorías críticas del Derecho”, en VV. AA., *El derecho y la justicia*, ed. de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Trotta, Madrid, 2000, pp. 87-102.

<sup>275</sup> “And so Legalism, which is my favorite of the books that I have written, went quickly from being a radical outrage to being a conventional commonplace”. Shklar, Judith., “A Life of Learning”, cit.

segundo lugar, me aproximé a sus obras mayores -no desde un eje temporal delimitado por sus fechas de publicación- atendiendo a su impacto para la elaboración de una teoría de la justicia que dé cuenta de experiencias de negatividad. En mi lectura he tratado de poner de relieve aspectos relacionados con la memoria de la esclavitud en su visión de la ciudadanía americana contenida en *American citizenship: the quest for inclusion*. También ha sido mi objetivo delimitar elementos como el significado de ser víctimas o el sentido de la justicia desde el tratamiento de la injusticia en su libro *The Faces of Injustice*. Y por último, he querido acometer una lectura de *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, considerando sus repercusiones para la memoria desde sus análisis de los juicios políticos de posguerra como procesos judiciales en cuyas intenciones se albergaba algo más que dirimir la inocencia o culpabilidad de los acusados -los fines perseguidos por los tribunales de Núremberg y Tokio.

En la Parte III daré un viraje a mi investigación doctoral. Si hasta el momento fue mi intención reconocer contenidos relacionados con la experiencia de injusticia en las obras de Rawls, Habermas y Shklar, ahora pasaré a situar la relación con lo normativo desde la perspectiva de las voces de la experiencia. Primero, atenderé a la voz en primera persona que nos sitúa ante los desencuentros en la relación entre trauma y derecho, o dicho en otros términos, el problema de la transferencia de la experiencia primaria y las dificultades de articular el testimonio del daño. Y en segundo lugar será protagonista la voz en tercera persona, tomando en consideración las resoluciones institucionales de la memoria y por tanto, la elaboración de la experiencia secundaria.

Para analizar los casos de desencanto entre la memoria y el derecho me adentraré en la tradición de la reflexión post-trauma. Y para el problema de las resoluciones de la memoria me centraré en las salas de los tribunales y en el papel de los periodistas encargados de informar sobre juicios en los que se dirimen responsabilidades respecto a daños cometidos (en mi caso reflexionaré sobre el papel de los *corresponsales de la culpa* encargados de contar lo vivido durante el juicio a Eichmann), así como en el valor del reportaje de Arendt sobre Eichmann (atendiendo también a las voces críticas) para la construcción de una opinión pública concernida por el daño.

### PARTE III. Las voces de la experiencia

“los jueces dijeron explícitamente que los sufrimientos, a tan gigantesca escala, quedaban «fuera de la humana comprensión», que eran «tema para los grandes escritores, los grandes poetas», y que no podían ser objeto de la justicia de un tribunal, pero que, en cambio, los actos y los motivos causantes de tales sufrimientos no estaban más allá de la comprensión ni de la justicia formal”<sup>276</sup>. Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

En los procesos institucionalizados de elaboración del daño, el testimonio de los testigos, marcado en ocasiones por eso que Hannah Arendt define como la capacidad transformadora del lenguaje poético, es articulado en el lenguaje de la legalidad en espacios públicos como son las salas de los tribunales de justicia. La voz en primera persona de los testigos se conjuga con las voces en tercera persona, momento en que las instituciones tratan de realizar -no siempre con acierto- *la justicia que habita en las experiencias históricas*<sup>277</sup>.

He empleado los conceptos “experiencia primaria” (la voz en primera persona) y “experiencia secundaria” (la voz en tercera persona), en clara deuda con los trabajos de Reinhart Koselleck, por entender que aportan claridad a la discusión sobre la que girará esta parte de mi investigación. La combinación de las teorías de Arendt sobre el totalitarismo y los procesos judiciales posguerra, con las contribuciones de Koselleck sobre la transmisión de experiencias, permite adentrarse con mayor acierto en un campo de estudio que nunca alcanza una clausura completa. Cabe añadir a este respecto que Hannah Arendt -en 1948- ya había planteado el problema de la comunicación de la experiencia de aquellos que habían vivido situaciones de daño en un texto sobre los campos de concentración (*experiencias que pueden ser recordadas pero no comunicadas*<sup>278</sup>). La pregunta sobre cómo hacer posible la justicia que habita en ciertas experiencias históricas no encontrará una respuesta definitiva, pero al menos conducirá

---

<sup>276</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 2012, p. 306.

<sup>277</sup> Koselleck, Reinhart., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, trad. Miguel Salmerón Infante y Raúl Sanz Burgos, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011, p.20.

<sup>278</sup> Arendt, Hannah., “The Concentration Camps”, *Partisan Review*, Vol. 15, No. 7, 1948, p. 743.

a la pervivencia de la cuestión sobre cómo hay que recordar y en su permanente apertura, se encuentra una forma de supervivencia de la memoria de esas experiencias.

En el caso de R. Koselleck hay una preocupación inicial sobre la relación entre la justicia y la ciencia histórica, asunto que ha tratado en diferentes ocasiones mostrando los distintos modelos teóricos que han relacionado el trabajo de los historiadores con el *ethos* de la justicia. Modelos que reflejan sus deficiencias en los intentos de contribuir a dar explicaciones de acontecimientos que entran en el terreno de lo absurdo: “Quizás sea necesario asumir el problema de lo absurdo, siguiendo a Hannah Arendt, el de la banalidad del mal, aunque se siga aspirando a obtener una enseñanza para el futuro, pues los seres humanos, aquí los alemanes, deben responder del absurdo que han creado”<sup>279</sup>. Una atribución de condición única o excepcional al acontecimiento que nombramos bajo la idea de Auschwitz, que muestra lo inconmensurable de ciertas experiencias históricas y la insatisfacción que preside los intentos de hacer justicia. Y al mismo tiempo es una interpretación del derecho que muestra el desafío de la respuesta legal ante lo no regulado, lo que no tiene precedentes, o ante lo que no cabe en nuestras tradicionales categorías jurídicas.

El presupuesto inicial de Koselleck, al afrontar el problema de la experiencia, es que no resulta posible transferir la experiencia primaria. La caracterización de la experiencia primaria como intransferible es el punto que le permite aseverar que *todo recuerdo es discontinuo*, y que el elemento de la discontinuidad define también las formas de elaboración de la experiencia secundaria. Una tesis que remite a la idea durkheimiana de cristalización o coagulación de la experiencia en instituciones, pero que frente a ella, reconoce que toda experiencia es quebrada y que por tanto, los procesos secundarios de condensación son necesariamente segmentarios<sup>280</sup>.

La fragmentación de la experiencia primaria y su condición de intransferible, no supone cuestionar la necesidad de crear espacios institucionales que den cabida a la experiencia secundaria. Es, más bien, un proceso necesario. El paso de la voz en primera persona a la voz en tercera persona o dicho de otra forma, el paso del testimonio al recuerdo institucionalizado, es en gran medida la guía que dirige mi acercamiento a la relación

---

<sup>279</sup> Koselleck, Reinhart., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, cit., p. 27.

<sup>280</sup> Koselleck, Reinhart., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, cit., pp.40-41.

entre experiencia y normatividad. Una tesis emparentada con la tesis de la discontinuidad de Koselleck: “experiencia primaria *versus* institucionalización secundaria del recuerdo”<sup>281</sup>.

La tesis de la discontinuidad aplicada a Auschwitz le permite a Koselleck pensar la insatisfacción que acompaña a las diversas formas de tratar el exterminio: la explicación científica, el juicio moral y por último, la respuesta religiosa (una insatisfacción que podemos conectar con la idea de la imposibilidad de transferir la experiencia primaria). La elaboración de la experiencia secundaria es el camino para dar cuenta de la negatividad de esa experiencia genuina, la manera de relacionar a los no afectados con el legado de esa ausencia. Para Koselleck es precisamente la diferencia o discontinuidad entre la experiencia primaria y la experiencia secundaria, la que permite nuestro recuerdo y el desafío es aprender a *convivir con esa negatividad* de la memoria.

La convivencia con el aparente sinsentido de ciertas experiencias históricas encuentra en el espacio estético intentos de respuesta. Una reflexión que Koselleck aborda desde el problema de la monumentalización o con referencia a propuestas literarias como *Mauschwitz*. El tema estético aparece como una de las vías posibles para la supervivencia de los recuerdos secundarios.

La cuestión estética y en particular, el problema de la construcción de monumentos, remite en buena medida a la relación de la memoria con el espacio público. En el libro *La condición humana*, Hannah Arendt sostiene que lo público contiene dos significados: por un lado, “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible”; y por otro, lo público significa “el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”<sup>282</sup>. En mi investigación atenderé a otra esfera de lo público, que no es el espacio físico de las ciudades, y que contiene algunos de los elementos descritos por Arendt: las salas de los tribunales de justicia. Entendiendo que los procesos judiciales de posguerra son una vía interesante para pensar la relación entre las distintas voces de la experiencia.

---

<sup>281</sup> Koselleck, Reinhart., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, cit., p. 45.

<sup>282</sup> Arendt, Hannah., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2010, pp. 59 y 61, respectivamente.

En distintas etapas de mi investigación he tratado de mostrar el significado o la importancia de los procesos de elaboración pública del daño, entendiendo que en esa dimensión pública se concreta la justicia. Como ha sostenido Carlos Thiebaut, nombrar el daño requiere de un espacio público y en el proceso de definición de una experiencia histórica como daño, se abre la oportunidad de reconstruir la propia esfera pública<sup>283</sup>. Una idea que sugiere la posibilidad de una constitución de lo público a partir de la definición de una experiencia como daño.

La noción de lo público concernido por el daño -desarrollado por Carlos Thiebaut- incorpora las distintas voces de la experiencia<sup>284</sup>. Una lectura que no es ajena a la consideración de la asimetría entre la voz en primera persona y la voz en tercera persona, y que también da cuenta de las diferencias entre la experiencia de la víctima y la experiencia del verdugo. Interpretación desde la que resulta viable comprender la influencia de los juicios de posguerra y la importancia de su atención pública.

La relación entre la experiencia primaria y la elaboración de la experiencia secundaria, la abordaré en dos fases: primera, a partir de la relación entre trauma y derecho; y segunda, mediante el estudio de los llamados juicios de posguerra y a través de la recepción de los mismos en los medios de comunicación.

Mi aproximación en este punto partirá de la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de convertir las memorias traumáticas en memorias semánticas o narrativas. Un asunto que formulado en otra *jerga* nos permite pensar la idea de la experiencia primaria como experiencia intransferible. Es sabido que existe una importante literatura que aborda el significado que para las víctimas tiene la participación en un juicio -convirtiendo su relato en una prueba veraz ratificada por las instancias judiciales pertinentes y amplificada en el espacio público-, y el reconocimiento de que a veces el derecho puede resultar un obstáculo para narrar ciertas experiencias o simplemente que la voz de las víctimas encuentra en otros espacios, como el arte, formas alternativas para elaborar el daño. Por ello, considero relevante indagar en la reflexión post-trauma, probablemente, la tradición teórica que ha mostrado con mayor claridad el *pathos* del desencanto que anida en la relación entre experiencia y derecho.

---

<sup>283</sup> Thiebaut, Carlos., “Mal, Daño y Justicia”, *Azafea*, 7, 2005, p. 38.

<sup>284</sup> Thiebaut, Carlos., “Mal, Daño y Justicia”, cit., p. 39.

Desde otra perspectiva, alejada del pensamiento post-traumático, surgirá la pregunta sobre las resoluciones de la memoria. Una posición que no es obligadamente extraña al desencanto que a veces genera la relación entre experiencia y derecho, pero que busca comprender el papel jugado por los tribunales de justicia en la construcción de la memoria. En definitiva, intentos de comprender los aprendizajes institucionales para restañar la comunidad moral cuando ha sido fracturada.

Como vemos, en este punto dedicado a las voces de la experiencia, hay dos partes diferenciadas pero con muchos elementos de reflexión comunes. En primer lugar las interrelaciones entre trauma y derecho, las analizaré esbozando un mapa del paisaje creado por la reflexión post-trauma y en segundo momento, estudiaré un caso concreto (la vida de Shim'on Srebrnik) para dar contenido histórico específico a alguna de las interpretaciones teóricas previamente formuladas. En segundo lugar, me dedicaré a la voz en tercera persona, analizando el papel de los tribunales de justicia (en el interior del paisaje de la justicia al Holocausto y en especial abordaré la cuestión de perseguir fines que van más allá de la justicia formal) y reflexionaré sobre la comunicación del daño y el rol de los *corresponsales de la culpa* para la construcción de una opinión pública concernida por las experiencias de negatividad. En particular me centraré en la cobertura mediática del caso Eichmann y en los ecos del debate generado por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, un asunto que nos conducirá a preguntarnos por la condición de aquellos filósofos que por un tiempo asumieron el reto de ser corresponsales de la culpa.



### 3.1. *La voz en primera persona o experiencia primaria: casos de desencanto entre la memoria y el derecho*

La voz en primera persona analizada desde la perspectiva de la reflexión post-trauma me ha conducido a reconocer en un primer momento la compleja relación entre trauma, narración y memoria, y en una segunda fase, a comprender, mediante el estudio de un caso concreto (la historia personal de Shim'on Srebrnik) el problema del testimonio - situado en el contexto de un individuo llamado a comparecer en un juicio.

En el capítulo titulado *Un esbozo del paisaje de la reflexión post-trauma*, partiré de los trabajos de Ruth Leys y Dominick LaCapra, recogiendo los distintos modelos teóricos que han servido para la interpretación del significado de vivir y re-vivir una experiencia de carácter traumático. También, trataré de buscar conexiones teóricas que relacionan los trabajos de autores como Bessell A. van der Kolk o Cathy Caruth, para más tarde reconocer la importancia de los contextos sociales e institucionales para el trabajo de elaboración de la memoria del trauma de la mano de Judith Lewis Herman. Y finalmente, subrayaré que gran parte de la reflexión sobre las relaciones entre trauma y derecho se circunscriben al debate sobre las falsas memorias y los abusos sexuales a la infancia.

En el segundo epígrafe, *La estructura del trauma y el fracaso o triunfo de la ley: Shim'on Srebrnik*, nos adentraremos en las repercusiones de la elaboración pública del duelo. La voz de Shim'on Srebrnik (el niño cantor de Chelmno que relata su testimonio en el documental *Shoah* de Claude Lanzmann y que tiempo antes, había sido testigo en la sesión número 66 del juicio a Adolf Eichmann) es una voz que recuerda en el espacio del arte y que también hace memoria en el interior de la sala de un tribunal de justicia. En el contraste entre su testimonio articulado en el lenguaje de la legalidad y entre su palabra acompañada por la poética de las imágenes de *Shoah*, trataré de ver cómo las insuficiencias de la legalidad pueden ser paliadas en el espacio del arte, y como la carencias de lo artístico pueden encontrar su complemento a través del derecho.

Junto a la articulación del testimonio por medio del derecho o el arte, concederé una gran importancia a la idea de que determinados duelos trasciendan la esfera privada y

encuentren el respaldo de las instituciones. La manifestación pública de una pérdida o un daño es una apelación al nosotros y en la comprensión de lo irrecuperable o lo irreversible, nace la oportunidad de pensar de otro modo la comunidad política.

### 3.1.1. Un esbozo del paisaje de la reflexión post-trauma

Para dibujar el paisaje de la reflexión post-trauma podemos partir de la diferencia entre dos modos de hacer memoria: la memoria traumática (definida como el repetir inconsciente del pasado) y la memoria narrativa (la elaboración o narración del pasado como pasado). Ciertos autores sostienen que -en gran medida- la terapia psicoanalítica tiene como finalidad hacer viable el paso de una a otra, es decir, convertir el trauma en narración<sup>285</sup>. La relación entre trauma y narración genera un complejo entramado de problemas, de preguntas y respuestas, y a partir de ellas se desarrollan las distintas perspectivas en los estudios sobre trauma.

En este sentido, Ruth Leys ha situado en la relación entre la memoria traumática y la memoria narrativa la oscilación teórica entre dos modelos o corrientes de interpretación: en primer lugar se encontrarían los que privilegian la idea de mimesis (la víctima reproduce el trauma en las momento de *shock* como una imitación compulsiva o *acting out*) y en segundo lugar, se situarían quienes sostienen la imposibilidad de re-vivir el trauma en los mismos términos en que se produjo y que los que podemos agrupar bajo la idea de anti-miméticos (en este caso la víctima se transforma en espectador de lo sucedido)<sup>286</sup>.

El modelo mimético comprende el trauma desde la idea de repetición y considera el momento de la hipnosis como imitación. Dentro de este modelo el trauma es definido como una experiencia que nunca puede volver a formar parte de la memoria ordinaria. Por contra, el modelo anti-mimético parte de la consideración autónoma de la víctima respecto a la experiencia traumática. Entre las repercusiones de esta caracterización o división podemos destacar entre sus efectos que en el primer modelo la idea de culpa de

---

<sup>285</sup> Leys, Ruth., *Trauma a Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 105. Entre las definiciones que dan cuenta del significado de trauma podemos destacar la interpretación de Bessell A. van der Kolk: "Trauma, by definition, is the result of exposure to an inescapably stressful event that overwhelms people's coping mechanisms". van der Kolk, Bessell A., "Traumatic Memories", en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, Edited by Paul S. Appelbaum, Lisa A. Uehara, Mark R. Elin, Oxford University Press, New York, 1997, p. 243.

<sup>286</sup> Leys, Ruth., y Goldman, Marlene., "Navigating the Genealogies of Trauma, Guilt, and Affect: An Interview with Ruth Leys", *University of Toronto Quarterly*, University of Toronto Press, Toronto, Vol. 79, N° 2, Spring, 2010, p. 658.

la víctima sea analizada como una forma de identificación inconsciente con su agresor y en el segundo, la violencia se concibe como una agresión externa.

La clasificación en modelos miméticos y anti-miméticos sobre trauma elaborada por Ruth Leys puede situarse a contraluz de la teoría de Dominick LaCapra sobre las dos formas de elaborar o re-experimentar el trauma: *working through* y *acting out*. Con el concepto *acting out*, LaCapra hace referencia a la repetición compulsiva del trauma. Una forma de re-vivir como presente una experiencia de trauma en la etapa de sueño (pesadillas) y en la etapa de vigilia (*flashbacks*)<sup>287</sup>. Con la idea de *working through*, LaCapra describe la situación en el que el paciente o víctima es capaz de establecer una distancia respecto al trauma diferenciando lo acaecido en el pasado, de su presente y futuro<sup>288</sup>. No obstante, a pesar de las diferencias señaladas las ideas de *working through* y *acting out* pueden ser complementarias<sup>289</sup>.

Dominick LaCapra también aborda el problema de la transferencia en Freud. No obstante, el sentido de la transferencia freudiana es trasladado por LaCapra del campo del psicoanálisis al de la investigación sobre experiencias históricas traumáticas. Es decir, la relación “analizado-analizante” pasa a reconducirse a los términos de la relación entre investigador y objeto de estudio. A su vez, establece una distinción interesante para pensar la relación de los sujetos afectados por experiencias traumáticas que le permite diferenciar entre tres tipos de traumas: *estructurales*, *históricos* y *fundacionales*.

---

<sup>287</sup> “Acting out is related to repetition, and even the repetition compulsion -the tendency to repeat something compulsively. This is very clear in the case of people who undergo a trauma”. LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2001, p. 142.

<sup>288</sup> “In working through, the person tries to gain critical distance on a problem and distinguish between past, present, and future”. LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, cit., p. 143.

<sup>289</sup> “It's interesting that the acting out/working-through distinction -and it's a distinction, not a separation into different kinds or totally different categories, but a distinction between interacting processes- is one way of trying to get back to the problem of the relationship between theory and practice”. LaCapra, Dominick., *An Interview with Professor Dominick LaCapra*, Interviewer: Amos Goldberg, Jerusalem, June 9, 1998, [Shoah Resource Center, The International 1/33 School for Holocaust Studies]. Sobre el uso de ambos conceptos por LaCapra ver: Cruz, Manuel., *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Gedisa, Barcelona, 2007, pp. 48-50.

El trauma estructural se caracteriza por aparecer de diferentes formas en todas las sociedades y se caracteriza porque todo el mundo está marcado por su influencia. Entre los ejemplos de traumas estructurales destaca el paso de la naturaleza a la cultura o la entrada en el lenguaje<sup>290</sup>. Por contra, el trauma histórico es específico y se relaciona con hechos concretos aunque en ocasiones haya dificultades para precisar fechas y orígenes del mismo, y no todos están o estamos influidos por el mismo. A este respecto, el concepto de víctima juega un papel crucial para pensar las influencias generadas por la experiencia de un trauma de carácter histórico. Para LaCapra la idea de víctima no puede ser pensada como categoría psicológica, sino como concepto que comprende dimensiones sociales, políticas y éticas.

En ocasiones, la profundidad y dimensión de ciertos daños puede hacer que traumas de carácter histórico pasen a considerarse como traumas fundacionales<sup>291</sup>. Por traumas fundacionales LaCapra entiende aquellas experiencias de negatividad que condicionan - y en ocasiones impulsan- la construcción del relato de la identidad colectiva de un grupo de individuos o un pueblo que vivieron dichas experiencias o por generaciones posteriores que se sienten concernidas o afectadas por la mismas. Los traumas fundacionales suponen una apropiación del capital simbólico de estas experiencias y generan lecturas específicas de la historia y un modo de conservación de la memoria de las mismas. Experiencias como la Shoah, el lanzamiento de bombas atómicas en las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, la segregación racial en países que han sufrido procesos de apartheid, son ejemplos de injusticia extrema sobre los que gira la reflexión de LaCapra. Como hemos visto, tanto los traumas históricos como los traumas fundacionales pueden implicar formas de narración de experiencias de daño.

Dentro del paisaje de la reflexión post-trauma también es destacable los trabajos de Amos Goldberg quien actualmente desarrolla sus investigaciones en la Universidad de Jerusalén. Amos Goldberg -discípulo de Dominick LaCapra- ha agrupado en cuatro

---

<sup>290</sup> LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, cit., pp. 76-77.

<sup>291</sup> LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, cit., pp. 80-81. Sobre el concepto de trauma fundacional en LaCapra, puede verse: Cruz, Manuel., *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, cit., pp. 36 y 37.

bloques las perspectivas que dan cuenta de la relación entre trauma y narración<sup>292</sup>: en primer lugar sitúa a aquellos que defienden que los conceptos de narración y trauma se oponen (pensemos en los trabajos de Cathy Caruth); en segundo término agrupa a los que piensan que la narración es una consecuencia del trauma o parte indispensable de la terapia psicoanalítica (entre ellos, podemos hacer referencia a los posicionamientos teóricos de autores como Judith Lewis Herman); en tercer lugar se encontrarían los que sostienen que la narración del trauma posibilita representar el momento original del trauma (Amos Goldberg destaca el trabajo de Shlomith Rimmon-Kenan sobre el libro “El gato y el ratón” de Günter Grass); y, por último, quienes subrayan la ambigüedad en la relación trauma-narración, idea reflejada en los contrastes entre los conceptos *working through* y *acting out*, que he expuesto con anterioridad (en esta línea se encontraría parte del trabajo desarrollado por Dominick LaCapra). En una posición un tanto distinta se encuentra el propio Amos Goldberg, quien se coloca en la línea de aquellos que sospechan que la escritura no es una total garantía para la superación del trauma. Amos Goldberg ha enfatizado que la víctima puede seguir siendo dominada por su verdugo en el momento mismo de la narración.

La relación entre trauma y narración tiene gran importancia para la comprensión del objetivo de la terapia psicoanalítica. Estudios recientes han demostrado que las memorias traumáticas son estados emocionales o sensoriales que difícilmente pueden ser representados verbalmente aún contando con los efectos del paso del tiempo. En esta perspectiva es una referencia inexcusable los trabajos de Bessell A. van der Kolk.

Bessell A. van der Kolk considera que la diferencia fundamental entre la memoria ordinaria y la memoria traumática reside en que la primera es una memoria social, sujeta a los cambios de quien narra y quien escucha, y es simbólica y semántica<sup>293</sup>; mientras que las memorias traumáticas son -principalmente- sensaciones, imágenes,

---

<sup>292</sup> Goldberg, Amos., “Trauma, Narrative, and Two Forms of Death”, *Literature and Medicine*, Spring, 2006.

<sup>293</sup> Sobre el significado de la memoria narrativa o ordinaria: “Ordinary or narrative memory, however, in a uniquely human capacity (...) Narrative memory consists of mental constructs, which people use to make sense out of experience”. van der Kolk, Bessell A., y van der Hart, Onno., “The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995, p. 160.

comportamientos, que no parecen modificarse por el paso del tiempo<sup>294</sup>. Aceptando el razonamiento de Bessell A. van der Kolk podemos concluir que en el momento en que las memorias traumáticas entran en la esfera de la narración, por tanto se transforman en memorias semánticas, pueden ser distorsionadas.

El trabajo sobre trauma de Bessell A. van der Kolk en el campo de la neurobiología comparte posiciones teóricas con la versión post-estructuralista de Cathy Caruth y especialmente en lo referente a la memoria narrativa<sup>295</sup>. Ruth Leys, en su genealogía sobre el trauma, ha sostenido que ambos tienen en común diferenciar una parte empírica y otra, epistemológica-ontológica. En el plano empírico ambos parten del entendimiento de los síntomas traumáticos (durante el sueño o los *flashback* en la vigilia) como una representación *verdadera* del hecho traumático y en el plano epistémico-ontológico, consideran que los síntomas traumáticos son repeticiones *literales* del trauma. El trauma es el momento de verdad que se distorsiona si puede ser representado<sup>296</sup>. No obstante, también podemos encontrar diferencias conceptuales entre el trabajo de Bessell A. van der Kolk y el de Cathy Caruth a la hora de definir el significado de trauma<sup>297</sup>.

Otro de los aportes de Bessell A. van der Kolk, en este caso junto a Onno van der Hart, es el subrayar que toda nueva información o experiencia que es procesada por la

---

<sup>294</sup> Sobre el concepto de memoria traumática: “The resulting speechless terror leaves memory traces that may remain unmodified by the passage of time, and by further experience (...) Traumatic memory initially consists of images, sensations, affective, and behavioral states that do not seem to change over time. As people develop a narrative about what has happened to them, these narratives tend to coexist with these sensory reliving experiences which are highly state-dependent and cannot be evoked at will. In contrast, narrative (explicit or declarative) memory is semantic and symbolic, it is social, and it can be adapted to the needs of both the narrator and the listener and can be expanded or contracted, according to social demands”. van der Kolk, Bessell A., “Traumatic Memories”, cit., pp. 255-256.

<sup>295</sup> “The trauma thus requires integration, both for the sake of testimony and for the sake of cure. But on the other hand, the transformation of the trauma into a narrative memory that allows the story to be verbalized and communicated, to be integrated into one's own, and others, knowledge of the past, may lose both the precision and the force that characterizes traumatic recall”. Caruth, Cathy., “Recapturing the Past: Introduction”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit., p. 153. Para pensar la propuesta de Cathy Caruth, es interesante la lectura de: Alexander, Jeffrey C., *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 2012, pp. 10-12.

<sup>296</sup> “Caruth calls for a radical reconfiguration of psychoanalysis in which the traumatic nightmare is defined as an unclaimed experience as a literal, nonsymbolic, and nonrepresentational memory of the traumatic event”. Leys, Ruth., *Trauma a Genealogy*, cit., p. 272.

<sup>297</sup> “For van der Kolk, trauma names the event; for Caruth, trauma names the *response* to the event, understood as a *belated experience* of the event itself”. Weissman, Gary., *Fantasies of witnessing: postwar efforts to experience the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004, p. 135.

memoria siempre es integrada dentro de los esquemas preexistentes a esa experiencia<sup>298</sup>. Un principio que nos advierte que sólo cuando la nueva información es procesada por mecanismos inconscientes puede hacerse consciente. La memoria, por tanto, estaría sujeta a un proceso continuo de re-elaboración y re-categorización. En el caso de personas con experiencias traumáticas la incorporación de nuevas experiencias estaría condicionada por el recuerdo del horror vivido<sup>299</sup>. Para estos autores el trauma convierte la vida de quien lo padece en un deambular entre el mundo de la memoria traumática y el mundo presente, transformando lo que en apariencia pudiera parecer incompatible en mundos complementarios.

A este respecto, cabe destacar que los individuos se comportan ante las experiencias de tipo traumático al menos de dos formas: adaptándose al horror de dichas experiencias (por medios como la creatividad) o bien, siendo incapaces de volver a tener una vida organizada. Bessell A. van der Kolk y Alexander C. McFarlane han destacado seis efectos o reacciones ante las experiencias traumáticas: primero, el pasado intrusivo del trauma condiciona o interfiere el procesamiento de nuevas informaciones; segundo, el paciente puede exponerse a situaciones evocadoras del trauma; tercero, la rememoración del trauma puede acarrear una incapacidad de respuesta ante la situación; cuarto, disminución de la capacidad de servirse de señales corporales para guiar la acción de respuesta; quinto, problemas con la atención, distracción y discriminación de impulsos; sexto, alteraciones en los mecanismos psicológicos de defensa y en la identidad personal<sup>300</sup>.

---

<sup>298</sup> “Traumatic memories are the unassimilated scraps of overwhelming experiences, which need to be integrated with existing mental schemes, and be transformed into narrative language”. van der Kolk, Bessell A., y van der Hart, Onno., “The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit., p. 176.

<sup>299</sup> E. Ann Kaplan ha caracterizado el trabajo de Bessell A. van der Kolk y Onno van der Hart con las siguientes palabras: “These psychiatrists -sometimes seen as antipsychoanalytic- worked with neuroscientists to show brain mechanisms that support the thesis of trauma producing dissociated selves. In arguing that trauma is a special form of memory, they stated that in trauma the event has affect only, not meaning. It produces emotions -terror, fear, shock- but perhaps above all disruption of the normal feeling of comfort”. Kaplan, E. Ann., *Trauma Culture. The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, and London, 2005, p. 34.

<sup>300</sup> van der Kolk, Bessel A. y McFarlane, Alexander C., “The Black Hole of Trauma”, en VV. AA., *Traumatic stress : the effects of overwhelming experience on mind, body, and society*, editors Bessel A. van der Kolk, Alexander C. McFarlane, Lars Weisaeth, The Guilford Press, New York, 2007, p. 9.



Este conjunto de posibles reacciones hace necesario que el tratamiento del trauma tenga entre sus objetivos la recuperación de la sensación de seguridad del paciente y el intento de lograr que el pasado traumático sea un pasado concluido. Y entre los fines principales de la terapia se encontraría que la víctima aprendiese a re-significar lo sucedido, a darle un sentido.

Pensar la idea de trauma dentro del campo de la investigación científica hace que sea obligado mencionar el llamado diagnóstico de trastorno de estrés postraumático (*post-traumatic stress disorder*, PTSD)<sup>301</sup>. Los estudios científicos a este respecto analizan tanto las experiencias traumáticas como sus efectos psíquicos secundarios, centrandose especialmente su atención en la incapacidad o dificultad del paciente de incorporar la memoria traumática a su presente. Tomando en cuenta que en muchos casos los pacientes reviven el hecho traumático como acontecimiento presente<sup>302</sup>.

La vida dividida entre los mundos de la vida ordinaria y la memoria traumática, nos sitúa ante uno de los temas medulares del diagnóstico de trastorno de estrés postraumático: la disociación. Entre los primeros trabajos que abordan la problemática de la disociación se encuentran los estudios que Pierre Janet realizó -en el siglo XIX- sobre la histeria y la hipnosis. No obstante, entre los predecesores de Pierre Janet en el uso del concepto de disociación, se encuentran Benjamin Rush (en el ámbito psiquiátrico americano) y Moreau de Tours (en Francia). La diferencia respecto a anteriores investigaciones radica en el punto de partida de los estudios de Janet: “Janet's conceptual point of departure was that behavioral patterns in animals as well as human beings always have conscious components”<sup>303</sup>. La conceptualización de Janet puede rastrearse en los primeros trabajos de Freud sobre la histeria y en su concepto de *doble consciencia* y oponerse a la posterior idea freudiana de la represión inconsciente.

---

<sup>301</sup> “Although much of human art and religion has always focused on expressing and understanding man's afflictions, science has paid scant attention to suffering as an object of study”. van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “The Black Hole of Trauma”, cit., p. 5.

<sup>302</sup> “In contrast, in PTSD the past is relived with an immediate sensory and emotional intensity that makes victims feel as if the event were occurring all over again”. van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “The Black Hole of Trauma”, cit., p. 8.

<sup>303</sup> van der Hart, Onno., y Horst, Rutger., “The Dissociation Theory of Pierre Janet”, *Journal of Traumatic Stress*, Vol 2, No. 4, 1989.

La idea de disociación refleja la condición del sujeto que vive en la alternancia o coexistencia “entre la re-experimentación de los sucesos traumatizantes y la evitación de los recuerdos del trauma y la coexistencia de éstas son características patognomónicas del trastorno por estrés post traumático”<sup>304</sup>. La disociación parte del diagnóstico de sujetos que alternan *sus sistemas de acción* para el desarrollo de la vida diaria con sistemas de defensa ante la re-experimentación traumática. Las alteraciones que produce la disociación afecta a la perspectiva sobre uno mismo, pero también a las relaciones con los otros y al sistema de valores o creencias sobre el mundo.

El trauma, por tanto, puede afectar a la víctima no sólo a nivel biológico y psicológico, sino también a nivel social y espiritual. Cada sociedad tiene mecanismos diferentes para integrar experiencias dolorosas<sup>305</sup>. Y son esos instrumentos sociales, institucionales, culturales o religiosos de los que se sirve la sociedad para dar respuesta a situaciones traumáticas. El significado que el paciente da a su propia experiencia traumática está íntimamente ligado tanto al contexto social y cultural en el que se produce el trauma como al contexto en el que desarrolla su vida posterior<sup>306</sup>. Y también las prácticas clínicas están condicionadas por dichos contextos.

Ante situaciones de daño las sociedades pueden reaccionar con formas de resentimiento al hacerse conscientes de su vulnerabilidad o fragilidad y a nivel personal, la persona que ha sufrido una experiencia traumática puede ser incapaz de representar verbalmente su padecimiento y por tanto, dificultar la comunicación de su sufrimiento a otros sujetos. La víctima de un trauma muchas veces es considerada como la representación del recuerdo de un hecho que la sociedad desea olvidar<sup>307</sup>.

---

<sup>304</sup> van der Hart, Onno., Nijenhuis, Ellert R. S., y Steele, Kathy., “Disociación: Una característica principal del TEPT complejo insuficientemente reconocida”, trad. Drs. Luis Gonzalez Perz and Olaf Holm Cox, *Journal of Traumatic Stress*, N° 18, pp. 413-423.

<sup>305</sup> “as a result, different societies foster different ways of coping with traumatizing experiences”. van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “Trauma and Its Challenge to Society”, en ID., VV. AA., *Traumatic stress: the effects of overwhelming experience on mind, body, and society*, cit., p. 25.

<sup>306</sup> van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “Trauma and Its Challenge to Society”, cit., p. 26.

<sup>307</sup> “Victims are the members of society whose problems represent the memory of suffering, rage, and pain in a world that longs to forget”, van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “Trauma and Its Challenge to Society”, cit., p. 27.

Como dicen, Bessel A. van der Kolk y Alexander C. McFarlane, el compromiso de la sociedad con las víctimas sólo podrá ser efectivo si se aceptan dos requisitos: primero, reconocer que las víctimas no son las responsables de su situación; y segundo, admitir que no prestar ayuda a las víctimas puede acarrear nuevos problemas sociales. Los memoriales, días del recuerdo o la memoria social de figuras de especial trascendencia histórica que han sufrido situaciones de daño, son modos de relacionar a la sociedad con memorias traumáticas<sup>308</sup>. También hay que tener en cuenta la existencia de instrumentos para la negación de daños.

El paso del estudio de la memoria traumática del campo de la psiquiatría a la política aparece dibujado en el pensamiento de Judith Lewis Herman. En la presentación de su trabajo encontramos una manera de comprender su forma de interpretar el trauma y sus conexiones, entre lo personal y lo político: “This is a book about restoring connections: between the public and private worlds, between the individual and community, between men and women. It is a book about commonalities: between rape survivors and combat veterans, between battered women and political prisoners, between the survivors of vast concentration camps created by tyrants who rule nations and the survivors of small, hidden concentration camps created by tyrants who rule their homes”<sup>309</sup>. En el trabajo de Judith Lewis Herman, la memoria traumática se convierte en un requisito para la salud de las víctimas y en un modo de restaurar el orden social alterado por experiencias traumáticas. La narración del hecho traumático y el reconocimiento de su verdad, sería el paso necesario en el intento de recuperación de quienes han sobrevivido a una experiencia de naturaleza traumática.

Los problemas de represión o negación de las experiencias traumáticas operan, para Judith L. Herman, tanto a nivel individual como a nivel social. Para esta autora, las etapas de la recuperación de un trauma son tres: volver a recuperar la seguridad de la víctima, reconstruir la historia traumática y por último, restaurar las conexiones entre los supervivientes y sus respectivas comunidades. Es en la recuperación de las

---

<sup>308</sup> “Days of remembrance and communal memorials, such as the Vietnam War Memorial in Washington, D.C., or Yad Vashem, the Holocaust Memorial in Jerusalem, provide times and places where people can come to transcend their helplessness and rage in commemoration. The social transformation of trauma is also embodied in individuals who have transcended rage and revenge in the face of suffering and oppression. Martin Luther King and Mahatma Gandhi are two contemporary examples of individuals who rose above their individual grief and suffering to address the suffering of all humanity”. van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “Trauma and Its Challenge to Society”, cit., p. 40.

<sup>309</sup> Herman, Judith L., *Trauma and Recovery*, BasicBooks, New York, 1992, pp. 2-3.

experiencias traumáticas donde más claramente Judith L. Herman sitúa la importancia del contexto político y de los movimientos sociales en la recuperación del trauma<sup>310</sup>.

Como decía anteriormente, entre los síntomas de estrés post-traumático se encuentra la posibilidad de re-vivir el pasado como si todavía fuese presente tanto en el sueño como en la vigilia<sup>311</sup>. Los recuerdos traumáticos se resisten a ser codificados como otras formas de memoria e impiden (o interrumpen) un relato lineal de vida. Pero al mismo tiempo que el trauma genera procesos de repetición (re-vivir) también puede favorecer mecanismos de represión (amnesia)<sup>312</sup>. El pensamiento de Judith L. Herman tiene un punto coincidente con Bessell A. van der Kolk a la hora de sostener que los recuerdos traumáticos tienen más que ver con sensaciones o imágenes que con narraciones.

Siguiendo a Judith L. Herman podemos decir que la experiencia del trauma y su recuperación puede encontrar dos caminos: refugiarse y recomponer la vida personal o sentir una responsabilidad con los otros. Cuando la víctima siente que debe hacer de su experiencia un modo para ayudar a los otros siente el íntimo vínculo entre su nueva misión y la experiencia traumática. El motor de esa apertura a los otros puede ser el deseo de justicia y es en este punto donde el pensamiento de Judith L. Herman aborda formas de conexión entre la ley y el trauma.

La impersonalidad de la ley y su dominio puede ser un apoyo para la carga del trauma y la conversión de la víctima en testigo, una forma de sentir que uno no está sólo y que cuenta con aliados para hacer justicia: “Recognizing the impersonality of law, the survivor is to some degree relieved of the personal burden of battle. It is the law, not she, that must prevail. By making a public complaint or accusation, the survivor defies the perpetrator’s attempt to silence and isolate her, and she opens the possibility of finding new allies. When others bear witness to the testimony of a crime, others share

---

<sup>310</sup> “Without the context of a political movement, it has never been possible to advance the study of psychological trauma”. Herman, Judith L., *Trauma and Recovery*, cit., p. 32.

<sup>311</sup> “The traumatic moment becomes encoded in an abnormal form of memory, which breaks spontaneously into consciousness, both as flashbacks during waking states and as traumatic nightmares during sleep”. Herman, Judith L., *Trauma and Recovery*, cit., p. 37.

<sup>312</sup> “She finds herself caught between the extremes of amnesia or of reliving the trauma, between floods of intense, overwhelming feeling and arid states of no feeling at all, between irritable, impulsive action and complete inhibition of action”. Herman, Judith L., “Terror”, en ID., *Trauma and Recovery*, cit., p. 47.

the responsibility for restoring justice”<sup>313</sup>. El análisis de Judith L. Herman sobre la conexión entre derecho y trauma, siempre gira en la dialéctica víctima-verdugo o en la dualidad testigo-acusado. Su trabajo es particularmente interesante por su esfuerzo de situar en estrecha relación la experiencia del trauma y la acción colectiva. No obstante, para Judith L. Herman la recuperación absoluta del trauma es imposible<sup>314</sup>.

Tanto la psiquiatría como el derecho se alimentan de memorias. Como dice, Rose R. Zoltek-Jick, ambas disciplinas resuelven problemas del pasado en el presente pero el significado que le otorgan al pasado es muy distinto (probablemente, tanto la memoria como el derecho también son puentes hacia el futuro)<sup>315</sup>. La psiquiatría toma en cuenta el papel de la memoria de un individuo en la ordenación de su vida personal y en su relación con los otros. El interés del derecho por el pasado se basa en la certeza de lo sucedido para imputar responsabilidades.

El gran reto del derecho o de los sistemas legales en su relación con la psiquiatría se hace especialmente manifiesto, en el problema de las falsas memorias y los abusos sexuales en la infancia<sup>316</sup>. Casos en que el derecho tiene el reto (y tal vez, el riesgo) de dar cabida a la problemática del trauma asumiendo las dificultades de probar el testimonio del testigo<sup>317</sup>. Una discusión que, además de abordar los derechos constitucionales del acusado y los derechos especiales de la víctimas, se ha centrado en las *falsas memorias* (un argumento tradicionalmente utilizado por los abogados defensores y que ha terminado convirtiéndose en un movimiento social en los Estados

---

<sup>313</sup> Herman, Judith L., *Trauma and Recovery*, cit., p. 210.

<sup>314</sup> “Traumatic memories were often difficult to resolve completely, because they tended to contain multiple layers: just when the therapist felt that all of the memories had been explored, a new layer might emerge”. van der Hart, Onno., Brown, Paul., y van der Kolk, Bessel A., “Pierre Janet’s Treatment of Post-traumatic Stress”, *Journal of Traumatic Stress*, Vol 2, No. 4, 1989.

<sup>315</sup> Zoltek-Jick, Rose R., “For Whom Does the Bell Toll? Repressed Memory and Challenges for the Law Getting Beyond the Statute of Limitations”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, cit., p. 445.

<sup>316</sup> Brown, Daniel., Schefflin, Alan W., y Corydon Hammond, D., “The False Memory Debate”, en ID., *Memory, trauma treatment, and the law*, W. W. Norton & Company, New York, 1998, pp. 1-20.

<sup>317</sup> “The “false memory” debate illustrates, on the one hand, that people who attempt to lift the veil of the secrets of domestic abuse can be retraumatized by being subjected to intense suspicions; and, on the other, that careful attention needs to be paid to preventing false accusations of abuse”. van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., “Trauma and Its Challenge to Society”, cit., p. 37.

Unidos) y en la capacidad real de traer a la consciencia experiencias traumáticas<sup>318</sup>. Un debate polarizado sobre la verdad y sobre el significado de padecer un trauma (polémica que se divide entre los que creen en un concepto de verdad ligado a trauma y sus escépticos).

La discusión acerca de las *falsas memorias*, en ocasiones, ha sido dirigida contra la atención dada a las víctimas y el papel de los terapeutas encargados de su recuperación. Y se ha lanzado una sombra de sospecha sobre los profesionales de este campo y al mismo tiempo, se ha dudado de la fiabilidad de un testimonio por la capacidad de ser inducido en la fase de terapia. Las defensas tratan de excluir el testimonio de las víctimas por su supuesta falta de credibilidad<sup>319</sup>. En algunos casos los jueces desconfían de que el testimonio de las víctimas pueda ser fidedigno y en otros, los jueces sitúan a un mismo nivel, las memorias traumáticas y las memorias ordinarias. En ciertos procesos judiciales se ha buscado la validación del testimonio mediante los recursos de la ciencia. Discusiones que han versado sobre la posibilidad de recordar un episodio traumático tras mucho tiempo discurrido o la explicación de los momentos de amnesia.

Para Wendy J. Murphy, la discusión sobre las falsas memorias en los Estados Unidos dio un viraje a partir del *Caso Daubert v. Merrell Dow Pharmaceuticals, Inc.* El asunto Daubert terminó sentando jurisprudencia sobre el papel de la ciencia en los tribunales<sup>320</sup>. La presencia de experto o científicos que valorasen la verdad de las memorias traumáticas se confiaba a los terapeutas implicados en la recuperación de las víctimas o a los forenses, cuyo cometido era facilitar una explicación de los procesos de memoria (de carácter general o aplicado al caso que se está juzgando).

En el próximo epígrafe reflexionaré sobre la relación entre ser testigo dentro de un proceso judicial y haber tenido una experiencia traumática, y las diferencias entre el

---

<sup>318</sup> Murphy, Wendy J., “Legal Rights of Trauma Victims”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, cit., pp. 425-444.

<sup>319</sup> “Experts for the defense are likely to focus generally on the imperfection and malleability of memory and specifically on suggestibility factors that they contend influenced a particular victim's memory”. Murphy, Wendy J., “Legal Rights of Trauma Victims”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, cit., p. 437.

<sup>320</sup> “In applying either *Daubert* or *Frye* to traumatic amnesia cases, courts should be sympathetic to the admission of such evidence, and expert testimony in support thereof, in view of a long history of methodologically valid science, overwhelming clinical data demonstrating the validity of traumatic amnesia, and the very existence of the phenomenon in the DSM-IV”. Murphy, Wendy J., “Legal Rights of Trauma Victims”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, cit., p. 439.

testimonio ofrecido en el espacio del arte y el testimonio dado en la sala de un tribunal. Para tratar estos asuntos me centraré en la vida de Shim'on Srebrnik y veremos a partir de su historia personal las relaciones entre justicia, testimonio del daño y trauma.

### 3.1.2. La estructura del trauma y el fracaso o triunfo de la ley: Shim'on Srebrnik

Partiendo de la idea de que el colapso, la imposibilidad de testimoniar, como uno de los elementos centrales de la experiencia del Holocausto<sup>321</sup>, abordaré la relación entre narración, trauma y derecho. Una cuestión que puede analizarse atendiendo al campo del arte o al plano de la justicia, ya que ambas dimensiones -la estética y la jurídica- pueden colaborar en la elaboración de la experiencia secundaria. El hombre vivo y veraz que contará la historia, del que hablaba Hannah Arendt, será para nosotros Shim'on Srebrnik: testigo en el proceso a Eichmann y testigo en la película *Shoah* de Claude Lanzmann<sup>322</sup>. La relación entre el juicio y el documental resulta pertinente si pensamos el proceso judicial y la propuesta estética de Lanzmann con una lógica testimonial, relegando a un segundo lugar la historia recogida en los archivos<sup>323</sup>. Pero antes de adentrarme en el caso concreto de Shim'on Srebrnik es preciso reconocer la importancia del duelo público y las relaciones que se dan entre la elaboración del duelo y el tejido institucional.

La última reflexión podemos desarrollarla a partir del estudio de Judith Butler sobre la violencia, el duelo y la política. Butler ha pensado la política desde la idea de vulnerabilidad corporal y lo ha relacionado con el trabajo del duelo, analizando la relevancia de esta relación dentro de la esfera pública<sup>324</sup>. Creo que varios puntos de su aproximación son pertinentes para mi investigación: la consideración del duelo como algo no privado y la importancia de su elaboración para la constitución de lo público.

---

<sup>321</sup> Laub, Dori., "Truth and Testimony", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995, p. 65. Felman, Shoshana., "The Betrayal of the Witness: Camus' The Fall", en Shoshana Felman y Dori Laub, *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, Routledge, New York, 1992, p. 197.

<sup>322</sup> "Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia". Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 337. "Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos porque, en el caso poco probable de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo". Arendt, Hannah., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 384.

<sup>323</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, Yale University Press, New Haven, 2001, pp. 109 y 110.

<sup>324</sup> Butler, Judith., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 45.



El duelo es analizado como una pérdida definitiva y su fin no es la recuperación de un orden previo (algo visto como pura fantasía), sino aprehender una forma de identificación con el sufrimiento mismo. La visión de Butler supone reconocer los efectos *humanizantes* de la narración pública de ciertas experiencias. Su perspectiva teórica se asienta sobre la base de que no hay posibilidad de restaurar la pérdida, pero en esa constatación encuentra una apelación al *nosotros*. Apelación que puede provocar una forma distinta de comprensión de la comunidad que ha sido quebrada por un daño - una comunidad que no volverá a ser lo que fue antes del daño producido.

La reflexión sobre el duelo público se acompaña de una sospecha: no toda manifestación pública de una pérdida es autorizada por las instituciones<sup>325</sup>. Transformar el dolor en recurso político conlleva que el reconocimiento de ciertas pérdidas suponga ofensas para otros miembros de la comunidad y en la falta de reconocimiento puede conducir a una identificación con los perpetradores de la violencia. La idea de *autorización* es una forma de establecer normativamente las vidas que pueden ser lloradas públicamente. Una posición que desemboca en la necesidad de pensar que la constitución de la esfera pública se construye sobre la base de prohibir determinados duelos.

Situar estas reflexiones en el paisaje a la justicia al holocausto y en particular, en el juicio a Eichmann, puede ayudarnos a pensar el debate entre la memoria del Holocausto y el Estado de Israel. Una reflexión que entre otros ha desarrollado Idith Zertal en una obra, sobre el Holocausto y la política de Israel, que es en gran medida un homenaje a Hannah Arendt<sup>326</sup>. El juicio a Eichmann contribuyó a la construcción de la memoria del Holocausto, tanto en Israel como a nivel cosmopolita, y dio a conocer en el espacio público los roles o comportamientos tanto de las víctimas como de los verdugos.

Lo primero que debemos considerar es que la recepción del Holocausto cambió significativamente después del proceso a Eichmann. La obra de Idith Zertal permite contemplar la evolución de la memoria del Holocausto en Israel y diferenciar las etapas en la recepción de dicha memoria, así como cambios por parte del sionismo oficial en la

---

<sup>325</sup> Butler, Judith., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, cit., p. 65.

<sup>326</sup> Zertal, Idith., *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, cit., p. 30. Sobre la elaboración de la memoria del Holocausto en Israel también puede verse: Alexander, Jeffrey C., *Trauma. A Social Theory*, cit., pp. 97-117.

manera de tratar la experiencia del exterminio. Por ejemplo, en los primeros momentos, las formas de heroísmo que nacieron en las rebeliones que tuvieron lugar en guetos eran más fácilmente recuperables por la memoria oficial que la identificación con la muerte - aceptada sin resistencia- en los campos de exterminio.

El estudio de Idith Zertal también atiende a las dificultades de los supervivientes que comenzaron una nueva vida en Israel de encontrar espacios para relatar su experiencia. Límites en la capacidad verbal de relatar lo sucedido, pero también barreras institucionales para poder hacerlo. Sin embargo, algo cambia a este respecto con la celebración de juicio a Eichmann. Como ha sostenido Lyotard (idea que también menciona I. Zertal) el Estado de Israel contribuyó a transformar la experiencia del daño en un litigio mediante la apelación al derecho internacional público y a través de las instituciones israelíes, ofreciendo un marco jurídico a la voz de los supervivientes<sup>327</sup>. El tribunal de justicia se transformó en el lugar donde la sociedad se enfrentó a la memoria del Holocausto.

Es cierto que antes del juicio a Eichmann se elaboraron diferentes leyes que afectaban a la experiencia del Holocausto: 5710-1950 para el castigo de nazis y colaboradores donde se incorpora el concepto de crimen contra el pueblo judío, 5713-1953 para la creación de Yad Va-shem como espacio de recuerdo de los crímenes cometidos durante el nazismo o la 5719-1959 para instituir un día como día del recuerdo de los mártires y héroes. Y que también, posteriormente al proceso a Eichmann, se promulgaron otras leyes de importancia como: 5726-1966 para la abolición de la prescripción de los crímenes contra la humanidad o la 5746-1986 para la prohibición de la negación del Holocausto. Asimismo, se llevaron a cabo otros procesos judiciales, anteriores al caso Eichmann y que tuvieron repercusión pública (caso Kastner que abrió el debate sobre la colaboración de ciertos Consejos Judíos en las deportaciones organizadas por los nazis y que después de ser absuelto, se convirtió en el primer político asesinado en Israel<sup>328</sup>).

---

<sup>327</sup> Lyotard, Jean-François., *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. Georges Van Den Abbeele, Manchester University Press, Manchester, 1988, p. 56. Zertal, Idith., *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, cit., pp. 109-110.

<sup>328</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., pp. 154-156. También puede verse sobre el juicio a Kastner: Bilsky, Leora., "Judging Evil in the Trial of Kastner", *Law and History Review*, Vol. 19, No. 1, Spring, 2001, pp. 117-160; una lectura del juicio en la que está presente la influencia de caso Kastner para el significado del nuevo Estado Judío y para entender los discursos públicos que dominaron la recepción del Holocausto en Israel hasta la celebración del juicio a Eichmann.

No obstante, el proceso a Eichmann se convirtió *en un acontecimiento transformador de la conciencia*<sup>329</sup> cuya influencia fue mucho mayor que anteriores procesos judiciales o que la aprobación de una legislación que abordaba la cuestión de la experiencia del Holocausto.

Desde una tradición distinta pero con muchos elementos comunes, Shoshana Felman ha sostenido la necesidad de pensar el Holocausto desde las esferas del derecho y del arte<sup>330</sup>. Una tesis que parte de la influencia que para el estudio del Holocausto tuvo la publicación del libro *Eichmann en Jerusalén* (1963) y la presentación de la película *Shoah* (1985). Para esta autora, el análisis arendtiano permitió esclarecer *la función del derecho para clausurar el pasado* y a su vez, mostró la complejidad del presente para relacionarse con experiencias de daño; y encuentra en el documental de Lanzmann la metáfora cinematográfica de la imposibilidad de cerrar la historia, *la eterna continuidad del duelo*. Y es en el espacio comprendido entre la ley y el arte, entre el cierre de la sentencia y la persistencia del duelo, donde Shoshana Felman imagina una puerta de acceso a la interpretación del Holocausto.

En línea con el argumento mencionado de Lyotard, Shoshana Felman ha defendido que lo que diferencia el juicio a Eichmann de otros procesos judiciales de posguerra es: intentar transformar el silencio inarticulado de las víctimas en el lenguaje articulado de la legalidad o revertir el trauma histórico del pueblo judío a través de las herramientas del derecho. La heterodoxia del proceso judicial favoreció que los duelos privados pasasen a ocupar un lugar relevante en la construcción de la identidad israelí post-holocausto<sup>331</sup> y se rompió el silencio que incluso dominaba la esfera de las familias.

---

<sup>329</sup> Zertal, Idith., *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, cit., p. 174.

<sup>330</sup> Felman, Shoshana., "Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust", en ID., *The juridical unconscious: trials and traumas in the twentieth century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, pp. 106-107.

<sup>331</sup> "I will argue in my turn that, in focusing on repetition and its limits in the Eichmann trial, Arendt fails to see the way in which the trial in effect does not *repeat the* victim's story, but historically creates it for the first time. I submit, in other words, that the Eichmann trial legally creates a radically original and new event: not a rehearsal of a given story, but a groundbreaking narrative event that is itself historically and legally unprecedented". Felman, Shoshana., "Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust", cit., p. 116. Felman, Shoshana., "A Response to Marianna Torgovnick", *Critical Inquiry*, Vol. 28, N°. 3, Spring, 2002, pp. 788-789.

Todo ello amplificado por su resonancia no sólo en la sociedad israelí sino también en el espacio cosmopolita.

El concepto de justicia reivindicado por Shoshana Felman es el de una *justicia* (jurisprudencialmente) *dramática* -en realidad un modo de definir el encuentro entre la ley y el arte. Y desde esa concepción formula una pregunta fundamental para la reflexión trauma/derecho: ¿Qué herramientas tiene la ley para la articulación del significado jurídico de un trauma masivo?<sup>332</sup>. Una pregunta que tiene presente que el protagonismo de los testigos en el juicio a Adolf Eichmann puso de relieve la fragilidad del testimonio frente a los requisitos de la ley<sup>333</sup>. Su respuesta nacerá desde la consideración que le merece la intervención de Yehiel Dinur durante el juicio.

En su comparecencia en la sesión 68 del proceso a Eichmann, Yehiel Dinur sufrió un colapso y fue incapaz de testimoniar. En su desmayo, Felman ve la muestra de cómo la racionalidad o la lógica del derecho que guía la comparecencia de un testigo en la sala de un tribunal puede quebrarse. Para Hannah Arendt aquel suceso tenía que ver con el espectáculo o la comedia; por contra, para Felman el desmayo de Yehiel Dinur tenía que ver con la tragedia o con la dimensión poética de la justicia<sup>334</sup>. Felman discrepa de la lectura de Arendt al menos por dos razones: primero, porque considera que la actitud de Yehiel Dinur al recordar el “planeta Auschwitz”, al visualizar sus ropas del campo, no era impostada ni voluntaria y segundo, porque su testimonio era fundamental ya que era uno de los pocos testigos que había asegurado haber visto a Eichmann en el campo de exterminio de Auschwitz. La insistencia del juez Moshe Landau -por las exigencias del proceso penal- en que Yehiel Dinur pronunciará su nombre real en lugar de K.

---

<sup>332</sup> “A victim is by definition not only one who is oppressed but also one who has no language of his own, one who, quite precisely, is *robbed of a language* with which to articulate his or her victimization. What is available to him as language is only the oppressor's language”. Felman, Shoshana., “Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichmann Trial, and the Redefinition of Legal Meaning in the Wake of the Holocaust”, cit., p. 125.

<sup>333</sup> “The testimonial process not only revisits but also reinterprets both the historical record (the public discourse) and the narrative of the event (the personal testimony), thus trying to reach a beyond”. Laub, Dori., “On Holocaust Testimony and Its “Reception” within Its Own Frame, as a Process in Its Own Right. A Response to “Between History and Psychoanalysis” by Thomas Trezise”, *History & Memory*, Vol. 21, Nº. 1, Spring/Summer, 2009, p. 142.

<sup>334</sup> “For some, this courtroom drama and the suffering it unfolds both in the past and in the present of the courtroom constitutes a tragedy, a shock. For Arendt, this is a comedy”. Felman, Shoshana., “A Ghost in the House of Justice: Death and the Language of the Law”, *Yale Journal of Law & the Humanities*, Vol. 13, 2001, p. 254.

Zetnik, es un síntoma del abismo que se abre entre la vida dentro y fuera de los campos<sup>335</sup>. El silencio de Yehiel Dinur podía ser descrito como la manifestación del horror del campo en la cotidianidad del presente y su relato se convirtió en un símbolo del trauma del Holocausto para la sociedad israelí<sup>336</sup>.

En contraposición al desmayo, teatral o no de Yehiel Dinur, puede situarse el testimonio de Shim'on Srebrnik<sup>337</sup> -quien compareció en la sesión 66 del juicio a Adolf Eichmann. Si la imagen de Yehiel Dinur es la del colapso (una imagen poderosa que reaparece en los días de recuerdo del Holocausto en Israel), el testimonio de Shim'on Srebrnik es el intento la recuperación de la memoria del campo de exterminio de Chelmno y el relato del milagro de la supervivencia. Unos años más tarde Shim'on Srebrnik volvería a contar su experiencia, esta vez como protagonista de la primera escena de *Shoah* de Claude Lanzmann. Por estos dos momentos, su testimonio recogido en la esfera del arte y articulado en el espacio del derecho, considero que su biografía y su memoria nos dan la oportunidad de indagar en la relación entre experiencia, narración, derecho y arte.

\*\*\*

El historiador Raul Hilberg ha agrupado en cuatro categorías los tipos de testimonio sobre la Shoah: los testimonios legales, las entrevistas dedicadas a personas concretas, las historias orales y la literatura de la memoria<sup>338</sup>. Quizá, podemos decir que el testimonio de Srebrnik deambula entre varias de las categorías señaladas. En primer

---

<sup>335</sup> "Many traumatized persons, however, experience long periods of time in which they live, as it were, in two different worlds: the realm of the trauma and the realm of the current, ordinary life. Very often, it's impossible to bridge these worlds". van der Kolk, Bessel A., y van der Hart, Onno., "The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit. p. 176.

<sup>336</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 149.

<sup>337</sup> En enero de 1963, Shim'on Srebrnik participó como testigo en el proceso abierto en Bonn en 1962 contra 12 miembros de las SS que habían formado parte de la organización del campo de exterminio de Chelmno. Una breve descripción de su declaración la encontramos en los artículos publicados por la JTA (Jewish Telegraphic Agency) con los títulos "Jewish Survivors of Chelmno Camp Testify at Trial of Guards" y "Jewish Eye-witnesses Describe Killing of Jews at Trial of Nazis". <http://archive.jta.org/>

<sup>338</sup> "The legal venue is a matter of place or the receiving address. It stems from a requirement of proof to arrive at a court judgment or to sustain a legal claim before an administrative body". Hilberg, Raul., *Sources of Holocaust research: an analysis*, Publisher: Ivan R Dee, Chicago, 2001, p. 44.

lugar, nos centraremos en el testimonio de Srebrnik en el mundo del derecho y a continuación indagaremos en su memoria y la estética de Shoah.

En el inicio de la sesión 66 del juicio a Eichmann, Moshe Landau -presidente del Tribunal- discutió con el fiscal Gideon Hausner la comparecencia de dos testigos que fueron esterilizados en Auschwitz y este planteó la posibilidad de presentar material filmico en el proceso apoyando su solicitud en el juicio celebrado en el campo de concentración de Bergen-Belsen. Tras este debate inicial, Shim'on Srebrnik es llamado a declarar y después de preguntarle el nombre completo, lugar de residencia y actual trabajo, la cuarta pregunta supone la introducción en la memoria del nazismo<sup>339</sup>: ¿en el verano de 1943, se encontraba en el gueto de Lodz? El recuerdo de la vida en Lodz es el recuerdo de un paseo (en Sabbat) junto a su padre e inmediatamente después recupera en su relato el sonido de una detonación, de un disparo que acaba con la vida de su padre. El siguiente paso en su declaración es recordar la imagen del encuentro con su madre en el campo de exterminio de Chelmno y la memoria de como los nazis colocaron en sus piernas unas cadenas que dificultarían su movilidad el resto de sus días en el *lager*. A esta descripción le acompañan dos preguntas de los jueces: fecha de llegada al campo y cómo era posible caminar con las cadenas.

El fiscal pasa a preguntarle por el día en que se encontró por primera vez con un oficial nazi llamado Bothmann<sup>340</sup>. Srebrnik recuerda que Bothmann preguntó quienes estaban cansados o necesitan reposar un poco y como a los que dieron una respuesta afirmativa se les obligo a tumbarse en el suelo y Bothmann les disparó con su pistola. La pregunta del presidente del tribunal es: ¿Usted vio eso? Posteriormente describe como fueron

---

<sup>339</sup> “In the legal framework, testimony is hemmed in. It must be relevant to the case or claim, with due allowance for the personal background of the witness and room for question about awareness, intent, and habitual behavior. The extent, moreover, of what is admissible or demanded may be determined by the kind of judicial or administrative proceeding”. Hilberg, Raul., *Sources of Holocaust research: an analysis*, cit., p. 45.

<sup>340</sup> “The core of the Kommando, ten to fifteen men, had been drawn from the Gestapo in Poznań and Łódź, whose service in Kulmhof (at least at the beginning) was on rotation. The Kommando was named for its first commander, Hauptsturmführer Lange, and for a while it kept that designation, even after another Hauptsturmführer, Bothmann, was placed in charge in March or April 1942”. Hilberg, Raul., *The Destruction of the European Jews*, Vol. III, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p. 960.

obligados a reconstruir las instalaciones de Chelmno y la llegada de transportes con judíos de Lodz<sup>341</sup>.

La siguiente explicación es el método empleado para gasear a los judíos de Chelmno. Realiza una descripción precisa del proceso: toalla, jabón, ingreso en un camión en un número que oscilaba entre 80 y 100 personas y después de gaseadas, la fase de retiro o expolio de los objetos de valor (por ejemplo, dientes de oro). Luego recuerda que los miembros encargados de realizar esta tarea eran ejecutados cada ocho días y también relata que cuando él llevaba tres meses realizando esta labor fue preguntado por el tiempo que llevaba desempeñándola y contestó que sólo dos días. Tras ser acusado de mentir, lloró y con la intervención de un compañero (Walter) continuó con vida.

Las siguientes preguntas abordan el momento en que se comienza a dismantelar el campo. Describe cómo en enero de 1945 los últimos hombres de Chelmno ya habían dismantelado en su totalidad el campo y como fueron obligados a tumbarse boca abajo a la espera de recibir un disparo en la cabeza<sup>342</sup>. Posteriormente, Srebrnik señala en su nuca la cicatriz dejada por una bala. Se le pide que se acerque a los miembros de tribunal, confunde su paso, un policía le señala el camino a seguir, se para frente al tribunal, da la vuelta y señala la huella del disparo dejada en su nuca y las marcas de su boca mostrando el lugar exacto por donde salió la bala. Después arranca el relato de la supervivencia y la memoria de su madre, fase del testimonio en la que se conecta de modo inseparable la cicatriz física con la cicatriz psicológica<sup>343</sup>.

Su permanencia en un establo, la llegada de los rusos como si se tratará de un sueño, el diagnóstico de los médicos soviéticos que sólo le daban unas horas de vida etc. Las últimas preguntas son sobre su madre. Srebrnik recuerda que encontró pertenencias personales de ella durante su trabajo en el campo y al preguntársele por su capacidad para olvidar, responde: *No. No duermo de noche, no puedo dormir de noche. Me siento constantemente perseguido*. Finalmente llegan las preguntas de los jueces Yitzchak

---

<sup>341</sup> "Kulmhof, the Wartegau camp, stopped gassings after the deportations of 1942, though it reopened briefly in 1944". Hilberg, Raul., *The Destruction of the European Jews*, Vol. III, cit., p. 1043.

<sup>342</sup> "The camp was finally liquidated on January 17-18, 1945. The Jewish burial Kommando was shot, and the buildings were set afire". Hilberg, Raul., *The Destruction of the European Jews*, Vol. III, Yale University Press, New Haven and London, 2003, p. 1045.

<sup>343</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 168.

Raveh y Benjamin Halevi, sobre cálculos del número de personas que pudieron morir en Chelmno, sobre la construcción del crematorio y sobre los dos días que paso refugiado en el establo antes de la llegada de los rusos. Tras responder a estas cuestiones el presidente del Tribunal dice: no hay más preguntas. El fiscal termina recordando que lo sucedido en Chelmno sólo ha podido transmitirse a través de tres testimonios: Podchlewnik, Zurawski y Srebrnik.

No cabe duda que la memoria del campo de exterminio de Chelmno era relevante para probar la culpabilidad de Eichmann<sup>344</sup>. Fue en Chelmno donde Eichmann presenció el primer uso de gas para acabar con la población judía. Después del repaso sobre la documentación de Chelmno es llamado a declarar Ya'akov Wiernik y su memoria será la de Treblinka.

Hasta aquí he reflejado la comparecencia de Srebrnik en la sala del Tribunal de Jerusalén y a continuación nos adentraremos en el testimonio de Srebrnik recogido en el documental de Claude Lanzmann. *Shoah* como dice el propio Lanzmann no es un film histórico “es una especie de acontecimiento originario porque lo rodé en el presente y estuve obligado a construirlo con huellas de huellas, con los momentos poderosos hallados durante el rodaje”<sup>345</sup>. *Shoah* es una película sobre el testimonio y sus límites, sobre los conflictos que nacen al tratar de elaborar el pasado, y nos permite sumergirnos en el campo del testimonio de las experiencias traumáticas, subrayando el antes y el después de la vida de las víctimas<sup>346</sup>.

---

<sup>344</sup> “Sometime during this earliest phase, the peripatetic Eichmann inspected the killing procedures in Chelmno. Most probably this visit came in January, for the gas van he saw in operation already used exhaust gas, not bottle carbon monoxide”. Browning, Christopher., *The origins of the Final Solution: the evolution of Nazi Jewish policy, September 1939-March 1942*, University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2004, p. 419. “As Chelmno in fact began operations on December 8, Eichmann could have visited there in either December or January, before Wannsee Conference (...) If Eichmann saw his first gassing action at Chelmno, he witnessed his first mass shooting in Minsk”. Browning, Christopher., *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 2003.

<sup>345</sup> Lanzmann, Claude., “El lugar y la palabra”, *Cahiers du cinéma. España*, Madrid, Nº. 28, 2009, pp. 62-70.

<sup>346</sup> “There is in Lanzmann a fascination with the victim (in an older sense of *fascinatio*) and almost the desire to identify with the experience of the victim because Lanzmann himself was *not* a victim of the Shoah yet somehow feels that he should have been a victim, that he should have been part of this process”. LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, cit., p. 146. It is a film of endless lamentation or grieving that is tensely suspended between the acting out of a traumatic past and the difficult effort to work through it”. LaCapra, Dominick., “Lanzmann's Shoah: Here There Is No Why”, *Critical Inquiry*, Nº. 23, 1997, p. 234. En palabras del historiador Pierre Vidal-Naquet: “Entre el tiempo



En *Shoah* se filman tres clases de testimonios que representan a su vez tres formas de ver la destrucción de los judíos europeos: el de las víctimas, el de los verdugos y el de los espectadores<sup>347</sup>. Testimonios que se expresan en distintas lenguas (entre ellas, hebreo, yiddish, alemán o polaco) y que nos adentran en la dificultad de la traducción y en el problema del lenguaje que nombra el daño. La propia elección del término *Shoah* nos introduce en la dificultad de nombrar el Holocausto para definir el genocidio cometido en el corazón de Europa<sup>348</sup>.

En 1974 Claude Lanzmann comienza a rodar la película *Shoah* y la primera escena es la del niño cantor de Chelmno, quien paseando frente a un frondoso bosque dice: “Es difícil de reconocer, pero era aquí. Aquí se quemaba a la gente. Mucha gente fue quemada aquí. Sí, este es el lugar. Jamás volvía nadie (...) Cuando cada día se quemaba a dos mil personas, judíos, estaba también tranquilo. Nadie gritaba. Cada uno hacía su trabajo. Era un lugar silencioso. Apacible. Como ahora”<sup>349</sup>. Una voz interrumpe su testimonio, Lanzmann pregunta: “¿Hasta el cielo?”. El niño cantor era Shim'on Srebrnik.

---

perdido y el tiempo recuperado está la obra de arte; *Shoah* pone a prueba al historiador, lo somete a la obligación de ser a la vez sabio y artista, sin lo cual pierde irremediamente una fracción de esa verdad que persigue”. Vidal-Naquet, Pierre., “El desafío de la Shoah a la Historia”, en ID., *Los judíos, la memoria y el presente*, trad. Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996, p. 264.

<sup>347</sup> “More concretely, what the categories in the film give to see is *three different performances of the act of seeing*”. Felman, Shoshana., “The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s *Shoah*”, en Shoshana Felman y Dori Laub, *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, cit., p. 208.

<sup>348</sup> “La verdad es que no había nombre para lo que sólo me atrevía a llamar entonces como “el acontecimiento”. Para mis adentros y en secreto yo lo llamaba “la Cosa”. Era una manera de nombrar lo innombrable. ¿Cómo era posible que hubiera un nombre para lo que carecía absolutamente de precedente en la historia de la humanidad? Si hubiera podido no ponerle ningún nombre a mi película, lo habría hecho. La palabra “Shoah” se me reveló una noche como una evidencia, porque, al no entender el hebreo, no comprendía del todo su sentido, lo que seguía siendo una manera de no tener que nombrar. Pero para quienes hablan hebreo, “Shoah” es también inadecuada. El término aparece en la Biblia varias veces. Significa “catástrofe”, “destrucción”, “aniquilamiento” (...) Para mí “Shoah” era un significante sin significado, una expresión breve, opaca, un término impenetrable, que no podría fracasar”. Lanzmann, Claude., *La liebre de la Patagonia*, trad. Adolfo García Ortega, Seix Barral, Barcelona, 2011, p. 502.

<sup>349</sup> Lanzmann, Claude., *Shoah*, trad. Federico de Carlos Otto, Arena Libros, Madrid, 2003, pp. 15-19. Sobre el testimonio de Shim'on Srebrnik dice Reyes Mate: “El testigo invoca su memoria para que nosotros veamos que ese pacífico bosque es otra cosa: es un campo de exterminio”. Mate, Reyes., “Shoah, el film de Claude Lanzmann”, en ID., *Por los campos de exterminio*, cit., p. 103.

Shim'on Srebrnik abre la primera escena de *Shoah* pero también es su memoria y su historia el último testimonio de la primera parte de la película de Lanzmann. La vida de Srebrnik reaparece durante la conversación de Lanzmann con la señora Michelshon. Su marido era el profesor de la escuela nazi en el pueblo donde se encontraba el campo de exterminio de Chelmno<sup>350</sup>. Lanzmann tararea la canción que los nazis obligaban a cantar a Srebrnik y la señora Michelshon entona sus estrofas finales. El eco de la canción se mezcla con la mirada de la señora Michelshon como una visión que se afirma como perteneciente a las afueras del campo, como la forma de ver la vida en el borde del *universo concentracionario*<sup>351</sup>. La señora Michelshon termina preguntando si aquel niño que cantaba en las aguas de río Ner sigue vivo.

La siguiente escena es la imagen de la iglesia en Chelmno en un día de fiesta (se conmemora el nacimiento de la Virgen). Un grupo de paisanos, en momentos más de veinte, se agolpan en la puerta de la iglesia rodeando a Srebrnik. Un número que aumenta y decrece paulatinamente, personas que se acercan a escuchar o a hablar y que, en ocasiones, se retiran. Una de las primeras preguntas lanzadas por Lanzmann al barullo o multitud de rostros es: “¿Por qué se acuerda de él todo el pueblo?”<sup>352</sup>. Ellos responden que le recuerdan con cadenas en los tobillos y en una situación de extrema delgadez. Durante la conversación Srebrnik no interviene, sólo asiente con la mirada y de vez en cuando esboza comentarios pero como si fueran palabras que ratifican o complementan lo que algunos de los presentes indican. La conversación sólo se interrumpe, para luego continuar, en el momento en que comienza la procesión y los paisanos se arrodillan ante el palio.

Las preguntas de Lanzmann indagan en la situación de los judíos cuando eran encerrados en esa misma iglesia. Preguntas como si sabían en el pueblo que los judíos

---

<sup>350</sup> “Chelmno was a small town of about 250 people. Volhynian Germans had been resettled there on the larger farms, but most of the population was still polish. The Sonderkommando proceeded to create an extermination camp in the middle of the town, centered around the Schloss or villa and its surrounding park, which dominated the little community. The operation of the camp was in no way concealed from inhabitants of the town. Initially the villa grounds were surrounded merely by wire. Only after killing operation had been underway for at least a month was a board fence put up to block the view”. Browning, Christopher., *The origins of the Final Solution: the evolution of Nazi Jewish policy, September 1939-March 1942*, cit., pp. 417-418.

<sup>351</sup> “The song creates, indeed, an unexpected contemporaneity between its reiterated resonance and the very silence of the place”. Felman, Shoshana., “The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s *Shoah*”, cit., p. 269.

<sup>352</sup> Lanzmann, Claude., *Shoah*, cit., p. 100.

iban a ser gaseados, si oían los gritos de hambre, las invocaciones a Dios, la situación exacta del lugar donde sus enseres eran expoliados, las razones por las que piensan que se hizo todo aquello contra los judíos etc. Preguntas que también, a pesar de encontrar respuestas difusas, nos conducen a pensar en responsabilidades y complicidades con la imagen del catolicismo al fondo<sup>353</sup>.

En la intervención final de Shim'on Srebrnik aparece el camino forestal por el que circulaban los camiones cargados de cuerpos en dirección a las fosas comunes, donde eran apilados y posteriormente, quemados<sup>354</sup>. Todavía no vemos el rostro de Srebrnik, sólo su voz. Después del bosque frondoso llega la claridad de un llano sin árboles y es ahí, cuando podemos contemplar la mirada de Srebrnik reconociendo y escrutando el espacio donde hubo un *lager*. Srebrnik recuerda cuando construyeron los crematorios, la disposición de los leños, de la gasolina, la llegada del primer camión. Es un momento donde se capta la idea de la novedad que había incorporado el antisemitismo nazi a la historia del antisemitismo, el objetivo de la *solución final*<sup>355</sup>. Y nos retrotrae a momentos anteriores de la película, especialmente a la escena en que el historiador Raul Hilberg desarrolla su tesis sobre como los burócratas nazis se volvieron inventores.

La nada de un campo donde sólo hay en el espacio físico parte de unos cimientos, alimenta la imagen del intento del nazismo de borrar todo tipo de memoria sobre lo vivido. Su intento de convertir un lugar de daño en un espacio sin-memoria<sup>356</sup>. El final

---

<sup>353</sup> "I would suggest precisely that the film is about the essence of this *missed contemporaneity* between Srebrnik and the semi-circle which surrounds him, between Srebrnik's voice and his own silence, and fundamentally, between the Holocaust experience and the witness of the Holocaust experience". Felman, Shoshana., "The Return of the Voice: Claude Lanzmann's Shoah", cit., p. 268.

<sup>354</sup> "La instalación asesina que Lange montó en Chelmno, junto a Lodz, era muy sencilla: la RSHA le entregó tres furgones de gas en algún momento de noviembre [1941], y a principios de diciembre todo estaba preparado para el primer grupo de víctimas". Friedländer, Saul., *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945). Los años del exterminio*, trad. Ana Herrera, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009, p. 386.

<sup>355</sup> Recordemos la idea de Saul Friedländer sobre la solución final: "El antisemitismo endémico de los pueblos europeos no fue la causa directa de la solución final pero facilitó su ejecución. El antisemitismo hitleriano será regido por una dinámica autónoma, esencialmente una dinámica de lo irracional". Friedländer, Saul., *Una psicología colectiva. El antisemitismo nazi*, trad. Fina Warschaver, Granica Editor, Buenos Aires, 1972, p. 178.

<sup>356</sup> "With implicit reference to a phrase of Pierre Nora, he also brings out how the sites that are so important in his film are "nonlieux de la memoire" in that they are traumatic sites that challenge or undermine the work of memory". LaCapra, Dominick., "Lanzmann's Shoah: Here There Is No Why", cit., p. 240.

de la escena de Srebrnik es el recorrido por un camino arbolado y luz al fondo, y sus últimas palabras reflejan la desesperanza de la supervivencia: “si sobrevivo, seré el único en el mundo. Ningún otro ser humano, yo sólo. Único. Si salgo de aquí, no quedará nadie en el mundo más que yo”.

El testimonio de Srebrnik, que brota a partir de las preguntas de Lanzmann, simboliza el significado de vivir y re-vivir una experiencia traumática, la posibilidad o imposibilidad de la palabra y del entendimiento para dar cuenta del acontecimiento que nombramos como Shoah<sup>357</sup>. La brecha entre el abismo del trauma y los intentos de una elaboración armonizada en el presente.

Como sostiene Shoshana Felman, en una lectura suscrita por el propio Lanzmann, *Shoah* es una forma de explorar la imposibilidad de testimoniar el daño<sup>358</sup>. Para Felman existen puntos o lugares comunes entre la película *Shoah* y el psicoanálisis<sup>359</sup>. Primero, tanto la película como el psicoanálisis son formas de búsqueda de la verdad a través del habla o del dialogo; segundo, comparten la selección de imágenes o de hechos del pasado pudiendo hacer que estos se revivan en el presente; tercero, evitan construir narraciones lineales para dar cuenta de la historia produciendo rupturas o interrupciones en la cronología de los hechos; cuarto, tienen en común el gran interés por los detalles pudiendo pasar de preguntas de carácter abstracto a preguntas muy concretas; y por

---

<sup>357</sup> “It is rather an act of remembrance, of witnessing, of making the past present”. Booth, William J., *Communities of memory: on witness, identity, and justice*, cit., p. 94. “Lanzmann thus provides, in *Shoah* and somewhat differently in his own appearance before the psychoanalysts, the possibility of a speech that is not simply the vehicle of understanding, but also the locus of what cannot yet be understood”. Caruth, Cathy., “Recapturing the Past: Introduction”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit., p. 155.

<sup>358</sup> “I would suggest that it is by raising, by experiencing and by articulating such a question that the film takes us on its oneiric and yet materially historic trip, and that it carries out its cinematic exploration- and its philosophical incorporation- of the radical *impossibility of testimony*”. Felman, Shoshana., “The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s *Shoah*”, cit., p. 227. “Y tampoco puedo dejar de evocar el magistral texto de cien páginas de que Shoshana Felman consagró a *Shoah*, traducido por mí mismo durante todo un verano, ni los seminarios que ella me pidió dirigir en Yale, donde era profesora”. Lanzmann, Claude., *La liebre de la Patagonia*, cit., p. 514. La forma de escritura empleada por Shoshana Felman para la redacción de su artículo “The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s *Shoah*”, ha sido analizada por Dominick LaCapra considerando los efectos que en la escritura tiene el *pathos* de la experiencias traumáticas: “In her discussion of *Shoah* she writes in a fragmented, lyrical, participatory style that helps to evoke the movement and almost compulsive power of the film, although her approach may entail certain sacrifices in the critical analysis of Lanzmann’s masterpiece”. LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, cit., p. 107.

<sup>359</sup> Felman, Shoshana., “Introduction to Claude Lanzmann’s Speech”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit., pp. 202-204.

último, tanto el psicoanálisis como la película nos hacen conscientes de los límites de la comprensión ante un acontecimiento como el Holocausto.

La ruptura insondable de la vida dentro y fuera de los campos es un leitmotiv de *Shoah*. Pero quizá, sea en el regreso de Srebrnik a Chelmno donde se hace palmario el significado de volver a tender un puente entre el mundo de hoy y la huella del horror de los campos. Un retorno a Chelmno que también es la metáfora del regreso de Israel a Europa, el regreso de una víctima al lugar donde su memoria fue suprimida<sup>360</sup>. Momento en el que se produce un doble reconocimiento: del lugar por parte de Srebrnik y el reconocimiento de Chelmno, de sus habitantes, de Srebrnik. Reconocimientos que no siempre se producen rostro a rostro, sino también a través de la canción que Srebrnik entonaba en las aguas del río Ner. Una canción que -para Shoshana Felman- es la llave que permite transmitir al espectador lo incompresible del abismo abierto entre la vida fuera y dentro de los campos, la relación entre la no-vida de entonces y la vida de ahora.

La vida y el testimonio de Shim'on Srebrnik aportan luz sobre los inexpressable del Holocausto, pero también sobre los límites del derecho y del arte para dar cuenta del daño y sobre sus interrelaciones y necesaria complementariedad. La emoción no preside el caminar de Shim'on Srebrnik ante la mirada del tribunal que comprueba el rastro de una bala en su boca y la marca de su nuca. Su testimonio ante las preguntas de los jueces y del fiscal se hace preciso, aséptico, incluso su rostro y sus gestos comedidos carecen de cualquier motivo de emoción<sup>361</sup>. Sin embargo, lo emocional y la melancolía presiden su forma de testificar en *Shoah*<sup>362</sup>. Su manera de encerrar en su puño la tierra

---

<sup>360</sup> “Thus, if Srebnik on the screen at forty-seven, in the scene of Chelmno of today, embodies a return of the dead, his improbable survival and his even more improbable return (his ghostly reappearance) concretizes allegorically, in history, a return of the (missing, dead) witness on the scene of the event-without-a-witness”. Felman, Shoshana., “The Return of the Voice: Claude Lanzmann’s Shoah”, cit., p. 257.

<sup>361</sup> Sobre el testimonio en el espacio del derecho son interesantes las siguientes palabras de Raul Hilberg que constatan la necesidad de atender a las particularidades del testimonio en el espacio legal. Diferencias en función de los distintos procedimientos legales que pueden emprenderse y que se derivan de las particularidades de los diferentes espacios jurídicos (en función de los países y de la jurisdicción de los tribunales): “The nature of all this testimony is structured not only by the type of proceeding but by applicable laws of evidence that differ from country to country”. Hilberg, Raul., *Sources of Holocaust research: an analysis*, cit., p. 45.

<sup>362</sup> “Certainly and significantly, these scenes resist closure and attest to a past that will not-and should not-pass away, a past that must remain an open wound in the present, but they do so with a dominant tonality of unrelieved melancholy and desperation”. LaCapra, Dominick., “Lanzmann’s Shoah: Here There Is No Why”, cit., p. 251.

del lugar donde décadas atrás hubo un *lager*, sus miradas al oír los comentarios de sus antaño paisanos a la puerta de la Iglesia en Chelmno, su voz bajo el paisaje abrumador de los árboles o el silencio roto en mitad de un camino nevado, son todas ellas imágenes o sonidos cargados de una inmensa fuerza poética. Ante el tribunal, la vida en Lodz es el recuerdo de un disparo y el después, la muerte de su padre. Ante Lanzmann, Lodz es el lugar de cientos de cadáveres por donde paseaba un niño de trece años incapaz de comprender y que empezaba a acostumbrarse al horror de la muerte.

No parece que podamos basarnos sólo en la distancia temporal entre el juicio a Eichmann y el rodaje de *Shoah*, para cimentar las razones de sus diferencias. También considero que la diferencia no sólo recae en los distintos lenguajes, o en la separación entre la lógica judicial del proceso penal y el espacio del arte. Es cierto que hay elementos que hacen más objetivas las preguntas del tribunal o del fiscal (*¿usted vio eso?*) y que se tornan psicoanalíticas en la voz del *analizante* o entrevistador Claude Lanzmann (*¿Hasta el cielo?*<sup>363</sup>). Las primeras preguntas formuladas tanto por el fiscal como por los jueces tras ser llamado a declarar el testigo siempre tienen la misma estructura: el nombre, la profesión y las circunstancias actuales, después cuestiones sobre la vida antes de la llegada de los nazis, luego la cuestión del exterminio y por último, la supervivencia. Una estructura de preguntas que enmarca la vida del testigo en el antes y el después del Holocausto<sup>364</sup>.

No obstante, tal vez le corresponda al espacio -al lugar del tribunal (Jerusalén) y al no-lugar (el campo de Chelmno)- la fuerza decisiva que traza la línea divisoria entre el testimonio de Shim'on Srebrnik en Jerusalén y el testimonio de Shim'on Srebrnik en Chelmno. En Jerusalén no tenía sentido cantar; en Chelmno es la canción una parte decisiva del reconocimiento y de la rememoración de lo vivido. Tal vez, podemos pensar que es la idea del retorno de Srebrnik la franja o la frontera que separa o

---

<sup>363</sup> No obstante, cabe recordar el rechazo de Lanzmann de ser caracterizado como psicoanalista: "I want to add that I am not a psychoanalyst". Lanzmann, Claude., "The Obscenity of Understanding", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, cit., p. 212. "In fact the film is entirely centered around the Lanzmann figure. For example, the only languages for which there are translations on screen rather than subtitles are languages Lanzmann does not understand. Moreover, Lanzmann acts as master of ceremonies and often as intrusive interviewer". LaCapra, Dominick., "Equivocations of Autonomous Art", *Critical Inquiry*, Vol. 24, No. 3, Spring, 1998, p. 833.

<sup>364</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 165.

diferencia, en mayor medida, ambos testimonios<sup>365</sup>. Sin embargo, es la propia vida de Shim'on Srebrnik la que desmiente nuestro análisis y no nos permite acomodarnos al factor espacial de la memoria para pensar el significado y diferencias de su testimonio en el espacio del arte y en el ámbito jurídico.

El 29 de junio de 1945 en la ciudad de Kolo, a pocos kilómetros del campo de Chelmno, un niño de 15 años fue llamado a declarar por el juez Wladyslaw Bednarz (Juez de Instrucción de la Corte de Distrito en Lodz): el nombre de aquel testigo era Szymon Zanger Srebrnik<sup>366</sup>. El juez, tras informarle de la responsabilidad en la que podía incurrir por falso testimonio, le tomó declaración. Las primeras preguntas fueron la dirección de su casa, su empleo, su religión, sus antecedentes penales. En su declaración Lodz es el lugar donde trabajaba dedicado a la industria del metal. No aparecen referencias a sus padres. Cuenta que fue apresado tras una redada y recuerda que en el transporte que le llevo a Chelmno se encontraban más de cincuenta judíos (entre ellos, logra recordar nombres: Zydenfeld, Berek, Modownik, Kalmuszewicz, Huskiel).

A continuación pasa a explicar los distintos comandos que organizaban la vida en Chelmno. Menciona, como volvería hacer en Jerusalén, los grilletes en los tobillos y la dificultad de caminar. Explica la construcción de los hornos, su tamaño y el tiempo que tardaron en edificarlos. Relata la crueldad extrema de los nazis y recuerda muchos de sus rasgos físicos, sus nombres, en especial el de Bothmann. Cuenta hasta el más mínimo detalle la forma de gasear a los judíos de Chelmno y la posterior incineración de los cuerpos. Especifica las condiciones alimentarias: 200 gramos de pan al día, un poco de café y un litro y medio de sopa para la cena. Incluso describe lo ocurrido en la iglesia de Chelmno (aquella misma iglesia que serviría de telón de fondo en la última escena de la primera parte de *Shoah* de Lanzmann).

---

<sup>365</sup> “If *Shoah* is about anything, it is about “space”, what Michel de Certeau, distinguishes from place or location: while Lanzmann provides images and situations that are palpably present -the fields into which Simon Srebrnik walks, or the pathways on which the gas vans travelled fifty years ago; the gas vans whose similarity to cigarette trucks in Israel gives Michael Podchlebnik barely a pause- they indicate a location that is impossible to find on any map of the camps”. Michael Bernard-Donals y Richard Glejzer, *Between Witness and Testimony. The Holocaust and the Limits of Representation*, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 118. “While *Shoah* begins with Srebrnik's return to Chelmno, we should note that Srebrnik is the *only* survivor in the film who Lanzmann persuades to return to Poland”. Weissman, Gary., *Fantasies of witnessing: postwar efforts to experience the Holocaust*, cit., p. 192.

<sup>366</sup> <http://www.holocaustresearchproject.org/survivor/srebrnik.html>

Quizá, haya que pasar de la incesante búsqueda de las diferencias entre los lenguajes artísticos y jurídicos a reconocer los efectos que nos permitan establecer lugares compartidos entre la película de Claude Lanzmann y el proceso judicial a Adolf Eichmann. El más claro de ellos es que tanto el juicio como la obra artística, inauguraron nuevas formas de liturgias, ritos o prácticas de rememoración de la Shoah<sup>367</sup>. Sentaron bases para la construcción de la identidad judía e israelí después del Holocausto y establecieron espacios sagrados y de culto en un contexto secular no acostumbrado a estas clases de límites. Una liturgia que dio y da forma al entendimiento melancólico de la imposibilidad de desprenderse o liberarse del pasado traumático del nazismo o que al menos sirvió para exponer, las dificultades de su elaboración. Y su mayor valor recae en que, tanto el proceso judicial como la obra artística, fueron formas de articular el silencio, hasta entonces, inarticulado de las víctimas.

Podemos concluir reconociendo que los procesos de elaboración pública del daño son traspasados por distintas dimensiones, desde la esfera del arte al mundo del derecho, y en cada una de esas perspectivas se asientan formas de recordar, repetir o reelaborar el pasado. Tanto en sus aciertos como en sus fracasos, dichas dimensiones nos sitúan ante la relación entre espacios y formas de discurso y la memoria del daño. Las salas de los tribunales en las que se dilucidan experiencias de daño, ya sean en el ámbito nacional o internacional, ocupan un lugar destacado para comprensión de la relación entre hacer justicia, sus límites y su impacto o proyección en las formas de hacerse cargo de la herencia del pasado.

Durante el juicio a Eichmann se definió el alcance y la lógica de la solución final, y sobretodo sirvió para honrar y probar la memoria de las víctimas<sup>368</sup>. Pero la sentencia condenatoria no supuso un cierre en la comprensión del Holocausto. Más bien, trajo consigo el reconocimiento de que el derecho no agota la reflexión sobre el Holocausto y que puede encontrar en el arte a un aliado para la elaboración de la experiencia primaria.

---

<sup>367</sup> Laub, Dori., "An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival", en Shoshana Felman y Dori Laub, *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, cit., p. 80. "Perhaps the basic point of my argument is that, at least in a secular context, liturgy is not easy to come by and that any secular work, even when taken as liturgical, must be open to certain forms of questioning". LaCapra, Dominick., "Lanzmann's Shoah: Here There Is No Why", cit., p. 269.

<sup>368</sup> Douglas, Lawrence., "The Didactic Trial: Filtering History and Memory into the Courtroom", *European Review*, Vol. 14, No. 4, 2006, pp. 513-514.



### 3.2. *La voz en tercera persona o experiencia secundaria: las resoluciones de la memoria*

En el capítulo anterior, el énfasis en la voz en primera persona nos situó ante el testimonio de la víctima y su articulación a través de la esfera del arte y del derecho. Como pudimos ver entre los problemas señalados se encontraba la dificultad de narrar ciertas experiencias y la perspectiva teórica protagonista fue la reflexión post-trauma. En este epígrafe me alejaré de la relación trauma/derecho para introducirme en la relación entre experiencia/normatividad. Las *resoluciones de la memoria* las analizaré en dos fases: primera, a partir de la consideración de las salas de los tribunales como espacios de elaboración de la experiencia secundaria (fase del juicio); y segunda, mediante el estudio del papel jugado por los medios de comunicación y los periodistas/corresponsales de la culpa, y cuya labor es/fue clave para la configuración de la opinión pública y de un espacio público concernido por el daño.

En este capítulo partiré de la consideración de que entre las voces en tercera persona - aquellas que participan en la elaboración de la experiencia secundaria- se encuentra el trabajo de los jueces. A ellos les corresponde fijar la verdad judicial, es decir: establecer la verdad probada (procesalmente) y dictar sentencia. Que la verdad judicial no sea “la verdad” (hay muchas: la de la víctima, la de la comunidad moral, la de la ciencia o el análisis que nos dice qué pasó, etc.) no quita para que en ella se esté practicando la tercera persona. Como podemos ver, hay un juego de perspectivas en la voz en tercera persona.

En el caso de los jueces esa perspectiva está encaminada a una decisión o juicio. El juez incorpora, como parte de su tarea, todas las formas de definición de lo que aconteció (diagnósticos forenses, testimonios, el estado de la ciencia). Una voz en tercera persona que califica el daño enunciado por la voz en primera persona, y que de este modo, colabora en la elaboración de la experiencia y ayuda al establecimiento de *definiciones públicas, elevando barreras normativas*<sup>369</sup>. Tomando en cuenta esta reflexión puedo decir que las prácticas judiciales en los juicios de posguerra (juicios celebrados después

---

<sup>369</sup> Thiebaut, Carlos., “Mal, Daño y Justicia”, cit., p. 42.

del final de la II Guerra Mundial y que han continuado hasta hoy) adquirieron una gran relevancia a la hora de articular la experiencia secundaria.

La expresión *juicios de posguerra* es demasiado amplia y adelanto que es mi intención delimitar el problema de las salas de los tribunales -como espacios de elaboración de la experiencia- en el interior del paisaje de la justicia al Holocausto. En este paisaje pueden definirse dos posturas sobre la interpretación del significado de los procesos judiciales de posguerra: en primer lugar, podemos situar a aquellos que comprenden las acciones judiciales como limitadas al cometido de esclarecer la verdad de los hechos y a dilucidar la responsabilidad penal individual de los acusados; y en segundo lugar, la posición de quienes -sin necesario menoscabo de lo anterior- enfatizan y reivindican los fines didácticos que pueden promoverse a través de ellos. Ambas posturas resultan compatibles con el reconocimiento de las limitaciones de los sistemas legales para dar cuenta de experiencias históricas como el Holocausto, siendo un lugar común el reconocimiento de los límites de la justicia legal ante ciertas experiencias de daño<sup>370</sup>.

Dedicar un epígrafe al análisis de los reportajes elaborados por los corresponsales enviados por diferentes medios de comunicación a cubrir un juicio -por crímenes contra la humanidad o genocidio- puede ayudar a situar con mayor acierto la relación entre hacer justicia y la repercusión social de hacerlo. En otras palabras, el punto dedicado a la *comunicación del daño* es un intento de reconocer la influencia de la labor periodística para el entendimiento de procesos judiciales que ejercen influencia en la conformación de la memoria de ciertas experiencias de daño. En ese apartado trataré de mostrar al lector diferentes enfoques periodísticos sobre el caso Eichmann (también haré referencias a Núremberg y procesos ulteriores) y como veremos, en la narración de lo vivido en Jerusalén encontraremos espacios compartidos y también diferencias notables que facilitarán la comprensión del proceso judicial y de las razones de la influencia del mismo en la ciudadanía.

Por último, dedicaré un epígrafe a los ecos del debate surgido por la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, y me centraré en los artículos aparecidos en las revistas

---

<sup>370</sup> “It seems clear, from what we know of events during the Post-Holocaust, as we find them originally set in motion by the events of the Holocaust itself, that for an occurrence of this enormity, the standard means and instruments of justice turn out to be inadequate for “making good” the wrongs and suffering indicted during the Holocaust”. Lang, Berel., *Post-Holocaust: interpretation, misinterpretation, and the claims of history*, Indiana University Press, Bloomington, 2005, p. 30.

*Commentary* y *Partisan Review* a comienzos de la década de los sesenta, para acabar con una reflexión sobre la condición del filósofo que acepta el reto de convertirse por un tiempo en un corresponsal de la culpa (en este punto haré una comparativa entre Hannah Arendt y Simone de Beauvoir -quien había estado presente en el juicio a Robert Brasillach y había publicado un reportaje en la revista *Les Temps Modernes*).

### 3.2.1. La sala del tribunal como espacio de elaboración de la experiencia secundaria

Pensar las salas de los tribunales como espacios de elaboración de la experiencia secundaria obliga a partir de dos consideraciones: primera, la importancia del trabajo judicial para la atribución de responsabilidades ante experiencias de daño (genocidio, crímenes contra la humanidad, etc.) y el hecho de dictar sentencia como un modo de cierre de una etapa de violencia; y segunda, situar su papel de precisión y objetividad, y los límites de la justicia formal, cuando se contempla su labor como si el resultado de la misma tuviese un fin didáctico. La primera consideración sirve para reconocer la función de la justicia formal a la hora de establecer una sentencia que clausura (dentro del ámbito del derecho) un etapa de injusticia y al mismo tiempo valorar que tanto la atribución de culpabilidad como convertir la voz de las víctimas en testimonios legales probatorios contribuyen a esclarecer experiencias de daño. La segunda consideración puede conducir a entender las salas de los tribunales como espacios públicos de deliberación que contribuyen a un ejercicio de pedagogía colectiva<sup>371</sup>.

Partiendo de este esquema resulta interesante abordar el debate generado por la publicación del libro *Eichmann en Jerusalén* de Hannah Arendt. Un texto que entre otros muchos aspectos suponía una reflexión sobre las finalidades de aquel juicio. Recordemos que en el epílogo decía que la finalidad de todo proceso judicial es hacer justicia y nada más: “Incluso los más nobles propósitos ulteriores -«registrar un testimonio del régimen de Hitler que pueda resistir el análisis histórico en el futuro», que Robert G. Storey, asesor procesal en Núremberg, dijo que era la supuesta finalidad superior de los juicios de Núremberg- únicamente pueden servir para obstaculizar la finalidad jurídica principal, a saber, sopesar las acusaciones dirigidas contra el procesado, juzgar y aplicar el castigo conmensurado”<sup>372</sup>. Un pensamiento que posibilita formular preguntas sobre el papel desempeñado por jueces (problemas de imparcialidad o competencia), sopesar el protagonismo de los testigos cuando su testimonio no afecta directamente al acusado, evaluar los límites del derecho ante el nuevo tipo de crimen o

---

<sup>371</sup> Douglas, Lawrence., “The Didactic Trial: Filtering History and Memory into the Courtroom”, cit., pp. 513–522.

<sup>372</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, cit., p. 367.

el rol de la política oficial cuando espera del proceso un *juicio espectáculo* que conlleve una mirada distinta sobre una parte de la historia y una ayuda para redefinir la identidad colectiva en base a contenidos de memoria.

La polémica suscitada por el libro de Arendt así como las peculiaridades del caso Eichmann, son la base sobre la que muchas discusiones posteriores se han formulado. Las fronteras de definición del proceso son un tanto difusas porque el juicio a Eichmann tuvo los rasgos de un juicio fundacional y al mismo tiempo puede leerse como un juicio político<sup>373</sup>. Los juicios fundacionales, como explica David Luban, se caracterizan por ser dirigidos no sólo a establecer una sentencia acorde con la legalidad vigente sino a restablecer un orden integral de justicia. Y los juicios políticos, siguiendo al mismo autor, tienen como característica su dependencia con una finalidad -en el presente o en el futuro- que encuentra su razón de ser fuera del campo del derecho positivo.

La reflexión de Hannah Arendt daba cuenta de la infinidad de problemas de carácter moral, político y jurídico que suponía el juicio a Eichmann. Son numerosos los trabajos que se han publicado sobre las repercusiones del proceso a Eichmann e igualmente es difícil acoger en unas páginas la cantidad de ensayos o libros dedicados a la interpretación del mismo dada por Hannah Arendt. La repercusión de su escrito y el fuerte rechazo que recibió inmediatamente después de su publicación, se debieron, principalmente, a la penetrante manera de mostrar que nadie había entendido la absoluta novedad que suponía el hecho de que Auschwitz hubiese tenido lugar<sup>374</sup>.

Si pudiésemos agrupar las críticas formuladas frente a la interpretación de Arendt en torno a temas concretos, considero que podríamos reconocer los siguientes contenidos: primero, las discusiones generadas por el uso del concepto banalidad del mal y la valoración del papel desempeñado por los Consejos Judíos durante el exterminio (como veremos en el punto *Arendt bajo sospecha*, estos fueron los ejes principales de crítica de los artículos publicados en revistas como *Commentary* y *Partisan Review*, y que aparecieron en el momento inmediatamente posterior a la publicación de *Eichmann en Jerusalén*); segundo, el debate sobre Eichmann como figura histórica y los intentos de

---

<sup>373</sup> Luban, David., *Legal Modernism*, The University of Michigan Press, United States of America, 1994, pp. 379-381.

<sup>374</sup> Traverso, Enzo., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. David Chiner, Herder, Barcelona, 2001, p. 103.

dilucidar con rigor su verdadero protagonismo en el Holocausto; y tercero, la controversia desarrollada alrededor de los fines perseguidos por la justicia formal y los déficit de nuestros sistemas legales para encajar en las categorías penales tradicionales la novedad que representa la experiencia del nazismo.

En la mayoría de los casos las críticas no tienen fronteras tan claras como las comentadas y más bien, deambulan entre todos los campos señalados, si bien, es cierto que las críticas a Arendt formuladas por algunos historiadores atienden en mayor medida al tratamiento de Eichmann o los estudios dedicados a la cuestión judicial y los límites del derecho pivotan en mayor medida sobre el último punto mencionado. No obstante, a pesar de las críticas también encontró muestras de apoyo, entre ellas la voz de su amiga Mary McCarthy: “Quiero ayudarte de alguna manera, y no sólo sirviéndote de oreja. ¿Qué se puede hacer en este asunto Eichmann, que está adquiriendo las proporciones de un progromo?”<sup>375</sup>.

Cabe hacer referencia, entre las primeras críticas que recibió el trabajo de Arendt, a su intercambio epistolar con Gershom Scholem. Un autor que representaba en gran medida la recuperación de la mística judía en el siglo XX y que tenía una enorme influencia en el ámbito académico internacional y gran reconocimiento en Israel. La relación entre ambos es fecunda hasta la publicación del libro de Arendt y después de ello se romperá su vínculo y no volverá a restablecerse nunca. Una relación quebrada a partir de la interpretación de Eichmann y del exterminio, y cómo podemos leer en la correspondencia posterior a la muerte de Arendt, por ejemplo entre Scholem y Daniel Bell, impedirá reabrir algunos debates que pudieron ser fecundos<sup>376</sup>.

Gershom Scholem decía que el libro *Eichmann en Jerusalén* se movía en dos polos: *los judíos y su comportamiento en los días de la catástrofe y la responsabilidad de Adolf Eichmann*<sup>377</sup>. Un enfoque donde se presenta como lo más problemático de su trabajo su análisis sobre la colaboración de los Consejos Judíos en el exterminio y el haber -

---

<sup>375</sup> Arendt, Hannah., y McCarthy, Mary., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, trad. Ana María Becciu, Lumen, Barcelona, 2006, p. 241.

<sup>376</sup> Scholem, Gershom., *A Life in Letters, 1914-1982*, trad. Anthony David Skinner, Harvard University Press, Cambridge, 2002, p. 487.

<sup>377</sup> Arendt, Hannah., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2005, p. 137.

presuntamente- difuminado la distinción entre víctima/victimario. Además de mostrar la aparente falta de coherencia con sus trabajos precedentes (fundamentalmente su contraste con algunas tesis de *Los Orígenes del Totalitarismo*), lanzaba una acusación mucho más dura contra Arendt: carecer de amor al pueblo judío.

Ante dicha crítica Arendt reaccionó afirmando la importancia de discutir sobre el *pasado no digerido*, el problema de la colaboración, como base posible de una reconciliación respecto a él<sup>378</sup>. Junto a ello, defendió el concepto de banalidad del mal frente a la idea de mal radical (*sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical* - aunque en realidad pueden ser consideradas tesis complementarias<sup>379</sup>) y respecto a la acusación de falta de amor al pueblo judío empleo dos argumentos: primero, que nunca había amado abstracciones (como clases o pueblos) y segundo que el amor al pueblo judío resultaría sospechoso porque siendo ella misma judía resultaría extraño ese amor a sí misma.

Una acusación y una respuesta que le ha permitido a Seyla Benhabib reconocer hasta qué punto el *Eichmann en Jerusalén* es la obra más intensamente judía por poner en la palestra las paradojas de la identidad judía en las condiciones de la modernidad<sup>380</sup>. Una tesis que encuentra en la complejidad de sus apreciaciones sobre el juicio un modo de ver refractada la propia vida de Arendt. Seyla Benhabib señala una diferencia sustancial entre el análisis del juicio a Eichmann y anteriores trabajos en los que también se tratan

---

<sup>378</sup> Arendt, Hannah., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, cit., p. 147. Sobre la cuestión de la colaboración de los Consejos Judíos recogida en el *Eichmann en Jerusalén*, Saul Friedländer dice: “En su controvertido *Eichmann en Jerusalén*, Hannah Arendt cargó decididamente parte de la responsabilidad del exterminio de los judíos de Europa en los grupos de líderes judíos: los Consejos Judíos, o *Judenräte*. Esta tesis, no corroborada en términos generales, convertía a los judíos en colaboradores de su propia destrucción. De hecho, cualquier influencia que pudieran tener las víctimas en el curso de su propia victimización era marginal, pero sí es cierto que éstas, en ciertos contextos nacionales y para bien o para mal, intervinieron. En algunos casos la influencia -positiva o negativa- de los líderes judíos, si bien fue limitada, no resultó totalmente insignificante en el curso de las decisiones tomadas por las autoridades nacionales”. Friedländer, Saul., *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945). Los años del exterminio*, cit., pp. 28 y 29.

<sup>379</sup> “On the contrary, the phenomenon that she identified as the banality of evil *presupposes* this understanding of radical evil”. Bernstein, Richard., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Padstow, 2002, p. 218. Sobre las relaciones entre mal radical y banalidad del mal, y los puntos de coincidencia y divergencia entre Kant y Arendt, dice Julián Marrades: “De un modo similar a Kant, Arendt refiere la idea de la banalidad del mal, no a acciones puntuales, sino a una dimensión de la personalidad moral del individuo que da un tono general a toda su vida moral. En este preciso sentido, también el mal banal puede considerarse radical”. Marrades, Julián., “La radicalidad del mal banal”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35, 2002, pp. 102.

<sup>380</sup> Benhabib, Seyla., “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”, en VV.AA., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Edited by Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 65.

cuestiones relativas al exterminio: lo singular de su aproximación era aventurarse a plantear las condiciones de apropiación del Holocausto y de la memoria de las víctimas. Asimismo, el haber hecho un retrato de Eichmann claramente diferenciado de la descripción dada por el fiscal del juicio fue uno de los elementos más significativos y objeto de mayores críticas.

Después de la publicación del *Eichmann en Jerusalén* y por la agria controversia suscitada, Arendt publicó el ensayo “Verdad y Política” como respuesta ante sus críticos. Un artículo que comienza con la difícil relación entre la verdad y la política, y donde se recogen ideas sobre la legitimidad de decir la verdad y el valor de preservar la verdad de los hechos. Los riesgos de decir la verdad se sitúan en su caso en el campo de la verdad factual, en el respeto a los hechos, reconociendo sus efectos en la configuración del pensamiento político. El opuesto a la verdad de los hechos es la *falsedad deliberada o la mentira*<sup>381</sup> y según su parecer, sólo puede ser destruida por la persuasión y la violencia. Y entre los espacios de resguardo de la verdad factual cita las universidades y los tribunales que no tienen miedo a dictar sentencias que pueden resultar inoportunas para el poder político.

Para Arendt lo que realmente se dirimía en el juicio, y quizá fuese inoportuno para el poder político, era el significado de la solución final y muy pocos fueron conscientes de lo que esto suponía. Eichmann fue acusado de crímenes contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y pertenencia a una organización criminal. Y tuvo que responder ante acusaciones como persecución, detención y encarcelamiento de judíos en campos de concentración, así como su responsabilidad en las deportaciones a campos de exterminio o robo de propiedades. También se incluían cuestiones no relativas al pueblo judío como las expulsiones de eslovenos y polacos de su territorio, o la barbarie cometida contra el pueblo gitano.

Desde el inicio del proceso judicial se desarrollaron una serie de objeciones al juicio que Hannah Arendt resumía en tres y que a continuación paso a desarrollar<sup>382</sup>. La primera objeción ya había sido formulada durante los procesos de Núremberg iniciados al

---

<sup>381</sup> Arendt, Hannah., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 381.

<sup>382</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., pp. 368-369.



terminar la II Guerra Mundial: la imposibilidad de aplicar leyes penales con carácter retroactivo. Y se añadía a la crítica un cuestionamiento del principio de imparcialidad (el reproche de que era una justicia impartida por las propias víctimas). La segunda objeción desacreditaba el juicio por el secuestro de Eichmann, y en este sentido se mantenía que no se habían respetado las normas del derecho internacional en lo referente a los procesos de extradición. La tercera objeción se basaba en el tipo de delito juzgado y en la competencia del tribunal (es decir, las tradicionales categorías jurídicas no son adecuadas para comprender las acciones de los nuevos criminales y las exigencias de creación de un Tribunal Internacional).

Cabe recordar que algunas de las críticas al proceso de Eichmann fueron desarrolladas por intelectuales judíos como E. Fromm quién consideró la detención de Eichmann como un acto ilegal (en un artículo publicado el 11 de junio 1960 en el *New York Times*), o Max Horkheimer quién no sólo consideraba insostenibles las razones formales para el inicio del proceso sino que anunciaba las terribles consecuencias del mismo<sup>383</sup>. Y también resulta interesante señalar que para otros intelectuales judíos, supervivientes como Primo Levi, poner a Eichmann ante un tribunal fue un episodio importante para la elaboración de la memoria del Holocausto -el 20 de julio de 1960 escribe: “¿Qué dirás ahora en nuestro tribunal? ¿Jurarás ante un dios? ¿Qué dios? Desde el sepulcro, jubiloso, ¿saltarías? ¿O sufrirás, como al final de sus días sufre el hombre industrial, cuya breve vida es larga por el arte, o sufrirás a causa de tu triste obra inacabada, por los trece millones aún vivos?”<sup>384</sup>.

Para Hannah Arendt, el fracaso del Tribunal de Jerusalén residía en su incapacidad de dar adecuada respuesta a los problemas que ya habían surgido en los procesos de Núremberg: el problema de la parcialidad del tribunal, las dificultades para definir de forma clara y precisa el delito de crimen contra la humanidad y la falta de

---

<sup>383</sup> “La consciencia que sólo puede dejarse ya impresionar por el asesinato de los judíos por Hitler mediante nuevas headlines tiene poca profundidad y preservará deficientemente el recuerdo. Las consecuencias reales de la repetición procesal del exterminio, tendrá efectos políticos y psicológicos sobre los pueblos que son difíciles de prever. Como en la juventud de Israel también, en muchas otras personas de otros países cuya adhesión se desea ganar, la sospecha de que las víctimas son utilizadas como medio político o también pedagógico, como táctica y propaganda, por mucho que sea con un fin nacional tan noble, tendrá efectos inhibitorios”. Horkheimer, Max., “Sobre la captura de Eichmann”, en ID., *Sociedad, razón y libertad*, trad. Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, 2005, p. 128.

<sup>384</sup> Levi, Primo., “Para Adolf Eichmann”, en ID., *A una hora incierta*, trad. Jeannette L. Clariond, La Poesía, señor hidalgo, Barcelona, 2005, p. 63.

reconocimiento del nuevo perfil criminal. No obstante, en la actitud de los jueces, y en especial en el juez Landau, reconoce una muestra de independencia respecto a la opinión dominante en la sociedad israelí (durante su estancia en Israel y mediante su amistad con Kurt Blumenfeld pudo conversar con el propio Moshe Landau<sup>385</sup>). Recordemos que el instructor del caso fue Avner Less y que el tribunal estuvo compuesto por los jueces Moshe Landau (miembro del Tribunal Supremo), Benjamin Halevi (miembro del Tribunal de Distrito de Jerusalén) y Yitzchak Raveh (miembro del Tribunal de Distrito de Tel Aviv).

La actitud de los jueces merece calificativos como irreprochable, destacando especialmente el trato que el tribunal dispensó al acusado, cuando corregían traducciones inadecuadas del alemán al hebreo o por su negativa a convertir el juicio en una representación teatral. La actividad de los juristas fue objeto de permanente atención por parte de Arendt. Baste recordar, a este respecto, la advertencia arendtiana sobre los modos existenciales de verdad, entre los que incluía la soledad de los filósofos y la imparcialidad de los jueces: “Estos modos de estar solo se diferencian en muchos aspectos, pero comparten la imposibilidad de un compromiso político, de la adhesión a una causa, mientras cualquiera de ellos se mantenga”<sup>386</sup>. O la relación de los juristas y la construcción de la polis cuando describe aspectos que definían la solución griega al problema de la acción: “el jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política”<sup>387</sup>. Quien realmente fue más duramente criticado por ella se llamaba Gideon Hausner y era el fiscal principal del juicio a Eichmann.

El fiscal es objetivo de críticas profundas que afectan a la totalidad de su comportamiento durante el proceso: Arendt lo describe como un judío de Galitzia que constantemente comete errores gramaticales y que dirige, tras cada comparecencia de un

---

<sup>385</sup> “Otra noche conoce también, en casa de Blumenfeld, al presidente del tribunal Moshe Landau, a quien encuentra amistoso, cordial y notable; le repite a Jaspers: «¡Un hombre extraordinario! Modesto, inteligente y muy abierto [...]. De lo mejor del judaísmo alemán»”. Adler, Laure., *Hannah Arendt*, trad. Isabel Margelí, Destino, Barcelona, 2006, p. 372. La carta dirigida a Karl Jaspers fue escrita el día 25 abril de 1961.

<sup>386</sup> Arendt, Hannah., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, cit., p. 397.

<sup>387</sup> Arendt, Hannah., *La condición humana*, cit., p. 217.

testigo, la más que impertinente pregunta: ¿Por qué no se resistieron?<sup>388</sup>. Las intervenciones del fiscal Gideon Hausner son descritas como teatrales y lo define como una marioneta en las manos del Primer Ministro<sup>389</sup>.

La atención de Arendt a los procesos judiciales es un elemento recurrente en su obra. Junto al caso Eichmann, cabe mencionar -por ejemplo- su trabajo sobre el proceso Gustloff (juicio contra David Frankfurter acusado del asesinato de Wilhelm Gustloff - líder de la sección nazi extranjera en Suiza) o su artículo sobre los juicios celebrados en ciudades alemanas como Frankfurt en la década de los 60. El primero fue publicado en 1936 y el segundo en 1966. Es evidente que hay enormes diferencias entre los momentos de redacción de ambos artículos, también respecto a la madurez de Arendt y al hecho de si determinadas experiencias históricas habían tenido lugar o no. Pero junto a esas diferencias notables e incuestionables, considero que hay algunas inquietudes que perviven en sus diferentes aproximaciones a los procesos judiciales mencionados.

El proceso Gustloff es un texto que anticipa algunas cuestiones del juicio a Eichmann: la significación del juicio mayor que la propia culpa del acusado o el papel de la prensa y la política (“Solamente para la prensa alemana era Frankfurter una figura central. Para el resto de Europa era el Tercer Reich quien se sentaba en el banquillo”<sup>390</sup>). Quizá la diferencia más fundamental es pensar que el juicio logró fines pedagógicos, enseñanzas sobre la política nazi para Suiza y para el mundo. Llamarlo proceso Gustloff cuando el acusado era David Frankfurter, lograba mostrar cual era la verdadera consecuencia del juicio celebrado en Suiza: la historia de David Frankfurter es presentada por Arendt como la historia de un joven judío cuyos disparos golpearon a la conciencia mundial. Denuncia los intentos de orquestación del proceso (por parte de los agentes de la Gestapo) y describe el desfile de testimonios de los prisioneros de campos de

---

<sup>388</sup> Jerome Kohn sostiene en su introducción al libro *Responsabilidad y juicio*, que: “si uno lee lo que Arendt escribió en Eichmann, queda claro que fue el fiscal quien planteó la cuestión de por qué los judíos no se habían resistido y en algunos casos habían incluso facilitado el proceso de exterminio”. Arendt, Hannah., *Responsabilidad y juicio*, trad. Miguel Candel, Barcelona, 2007, p. 22.

<sup>389</sup> “Y Ben-Gurión, al que con justicia se llama el arquitecto del Estado de Israel, fue el invisible director de escena en el juicio de Eichmann. No asistió a sesión alguna, pero en todo momento habló por boca de Gideon Hausner, el fiscal general. Quien, en representación del gobierno, hizo cuanto pudo para obedecer al pie de la letra a su jefe. Y si afortunadamente, sus esfuerzos no consiguieron los resultados apetecidos, ello se debió a que la sala estaba presidida por un hombre que servía a la justicia con tanta fidelidad como el fiscal Hausner servía al Estado”. Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 14.

<sup>390</sup> Arendt, Hannah., “El proceso Gustloff”, en ID., *Escritos judíos*, cit., p. 115.

concentración alemanes que presentaban *el infierno en el que se había forjado el plomo de las balas de Frankfurter*.

También presta atención a la reacción de los jueces y como he dicho a la instrumentalización del proceso por la prensa alemana, cargada de antisemitismo en el retrato hecho de Frankfurter y que calificaba a Gustloff como *el padre de todos los alemanes en Suiza* y que lo convirtió en un mártir. Su tesis es que el caso no sería ganado por Frankfurter sino por Suiza, de la que espera que haya aprendido una lección que perdure en el tiempo (fines distintos a los perseguidos por la justicia formal) y añadía que Hitler era quien realmente había perdido el juicio. Y es un texto donde ya aparece la importancia del proceso judicial para esclarecer la verdad de los hechos y el deber de ceñirse a ella, pero también está presente la importancia de conocer la atmosfera social y política en la que se celebra el juicio.

Después de la publicación del *Eichmann en Jerusalén* decide -en 1966- escribir sobre los juicios celebrados en Frankfurt y que se encuadran dentro de los procesos de desnazificación vividos en Alemania durante la década de los 60 y que en buena medida aparecen como complementos del proceso a Eichmann. Es un trabajo de una gran madurez intelectual y donde algunos de sus preocupaciones -constantes a lo largo de toda su obra- reaparecen. Primero pone en evidencia quienes son los acusados (antiguos miembros de las SS -*un puñado de casos intolerables*<sup>391</sup>- que habían sido destinados en Auschwitz) y el tipo de delito por los que se les juzga (asesinato).

De nuevo aparece como protagonista la atmosfera/contexto del proceso (el cansancio de parte del pueblo alemán respecto a que se sigan celebrando más juicios), el número enorme de testigos, la documentación ingente aportada y el eco en los medios de comunicación (por ejemplo cita el reportaje de Bernd Naumann para el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*). Los acusados se describen como oportunistas que se aprovecharon de un sistema criminal que convirtió el exterminio en deber legal y que no tuvieron que ocultarse, ni cambiar sus nombres, ni huir de Alemania después de la guerra. Son interesantes sus ideas sobre la separación entre la opinión pública y los canales públicos de comunicación, la opinión pública parece derivar del proceso que: el hacer justicia no es un deseo alemán sino una obligación marcada desde fuera.

---

<sup>391</sup> Arendt, Hannah., “Auschwitz a Juicio”, en ID., *Responsabilidad y juicio*, cit., p. 213.

Curiosamente el problema mayor que ve Arendt en el proceso no es la presentación de pruebas objetivas que ayuden a precisar la culpabilidad de los acusados, sino las diferencias en las declaraciones de los testigos. El abismo entre las declaraciones previas y los testimonios presentados ante el tribunal por parte de los testigos alemanes, la sospecha de manipulación en caso de los testigos polacos y en algunos de los testigos judíos, la admisión de testigos que habían participado codo con codo con los acusados (soplones, capos...) y el hecho de que entre los más fiables había dos grupos: los que se habían salvado por pura fortuna y los que habían sobrevivido por su colaboración dentro de los campos.

La reflexión sobre los testigos se complementa con una lectura del trabajo del tribunal, presidido por Hans Hofmeyer, y que al igual que en el juicio a Eichmann valoró el compromiso de Landau, reconoce su acierto en evitar que el juicio se convirtiera en un espectáculo en el que se dirimiese la culpabilidad política o moral de los acusados (logró que fuera un juicio penal ordinario). También habla del fiscal, el doctor Fritz Bauer (una figura sobre la que adelanté algunas reflexiones en la introducción a mi investigación doctoral) y que es presentado como un judío alemán que frente a los fiscales que desoyen la necesidad de hacer justicia, tiene la voluntad y el compromiso de iniciar los procesos. Y por último se centra en la defensa, de la que dice que basó su estrategia en dos argumentos: fueron forzados a cometer determinados actos y los procesos de selección eran en realidad un modo de salvar a algunos judíos del exterminio seguro.

Además, piensa en el perfil de los acusados y reconoce que son figuras de poca importancia, especialmente en comparación con otras incorporadas a la administración alemana y nunca juzgadas. Los acusados de Frankfurt no eran los asesinos de despacho (en el sentido de Eichmann) y en este punto encuentra una diferencia fundamental respecto a anteriores procesos: los procesos judiciales de posguerra siempre han estado plagados de dificultades para atribuir con rigor la culpabilidad criminal de los acusados pero en el contexto de Frankfurt la culpabilidad es desnuda (“los rostros de quienes dieron lo mejor, o más bien lo peor, de sí mismos para obedecer unas órdenes criminales son todavía muy diferentes de quienes dentro de un sistema legalmente criminal no se dedicaron tanto a obedecer órdenes como hacer con sus pobres víctimas

lo que les apetecía”<sup>392</sup>). En Frankfurt muchos de los acusados muestran la importancia del factor del sadismo un elemento que Arendt destaca a pesar de la supuesta normalidad clínica de los acusados.

En Frankfurt, Arendt considera que el veredicto del proceso *no está destinado a ser la última palabra de la historia ni de la justicia*<sup>393</sup>. Con esta idea quiere mostrarnos lo irrisorio de ciertas condenas y las dificultades de su ejecución. Y junto a ello, los errores de la estrategia judicial al diferenciar entre dos tipos de acusaciones: asesinato y complicidad en el asesinato de individuos, y asesinatos en masa y complicidad en asesinatos en masa. Esta separación es para Arendt el mayor error de la justicia en Frankfurt: el contraste entre la propuesta de la fiscalía (asesinatos de masas) y los deseos de los jueces de hacer del juicio un proceso ordinario. No obstante dicha crítica se complementa con una idea: el concepto de asesinos de masas remitió al *incomodo trasfondo de cuestiones jurídicas sin resolver*<sup>394</sup>.

\*\*\*

La tesis sobre la justicia como espectáculo ha sido uno de los ejes sobre los que se ha vertebrado la discusión sobre los fines perseguidos por la justicia formal. Encontramos críticas o sospechas sobre la justificación de que la justicia formal deba contribuir a realizar fines distintos a los marcados por la legalidad como las formuladas por: Mark Osiel, Tzvetan Todorov o Henry Rousso. Y posiciones que discrepan de una lectura crítica tan global como Martti Koskeniemi (quien ayuda a plantear la dialéctica impunidad/espectáculo) o autores que directamente abogan porque los juicios sirvan para la consecución de fines que están más allá de la justicia formal como Lawrence Douglas (su línea argumental se basa en entender si un juicio como el de Eichmann puede servir a los fines de la historia y de la memoria de una manera responsable<sup>395</sup>). A

---

<sup>392</sup> Arendt, Hannah., “Auschwitz a Juicio”, cit., p. 224.

<sup>393</sup> Arendt, Hannah., “Auschwitz a Juicio”, cit., p. 219. Para pensar las dificultades de la celebración del juicio de Frankfurt e introducir una perspectiva diferente a la de Arendt respecto al trabajo de la fiscalía o los efectos del juicio para la investigación histórica puede verse: Wittmann, Rebecca Elizabeth., “The Wheels of Justice Turn Slowly: The Pretrial Investigations of the Frankfurt Auschwitz Trial 1963-65”, *Central European History*, Vol. 35, No. 3, 2002, pp. 345-378.

<sup>394</sup> Arendt, Hannah., “Auschwitz a Juicio”, cit., p. 228.

<sup>395</sup> “No one would deny that the *core* responsibility of a criminal trial is to resolve the question of guilt in a procedurally fair manner. To insist, however, as Arendt does, that the *sole* purpose of a trial is to render

continuación desarrollaré las contribuciones más significativas de cada uno de ellos en función del objetivo de reconsiderar las salas de los tribunales como espacios de elaboración pública del daño.

En la obra de Mark Osiel encontramos el concepto de *performance* aplicado al análisis de los procesos judiciales y la memoria colectiva. M. Osiel subraya los obstáculos que hacen indeseable la construcción de memoria colectiva a través de los juicios a personas sobre los que pesa la acusación de haber cometido atrocidades en masa<sup>396</sup>: 1. Pueden sacrificarse los derechos de los acusados bajo la rúbrica de la solidaridad social. 2. Es posible que se distorsione la comprensión histórica del pasado reciente de la nación. 3. Que se alimenten o fomenten engaños de pureza o grandeza al animar analogías falsas entre las controversias pasadas y futuras. 4. El proceso puede requerir la expansión social de culpas y arrepentimientos. 5. La memoria colectiva nace de manera incidental y no puede ser construida intencionalmente. 6. Si la memoria colectiva es deliberada o intencional, sólo lo puede ser al precio de la deshonestidad.

En una línea similar, Tzvetan Todorov ha situado la reflexión sobre justicia y espectáculo en el horizonte de los juicios por crímenes contra la humanidad celebrados en Francia. Partiendo del reconocimiento del impacto mediático de estos procesos y su efecto social, Todorov se plantea la pregunta de que podemos aprender de ellos<sup>397</sup>. Para Todorov, junto a las dificultades de probar acusaciones de crímenes contra la humanidad se añade la infinidad de problemas derivados de la prescripción o no de los delitos juzgados<sup>398</sup>. Argumentos que le conducen a sostener que los crímenes contra la humanidad no deben tener fronteras espaciales, pero si han de contar con restricciones

---

justice, and nothing else, defends a crabbed and unnecessarily restrictive vision of the trial form. The question is not whether the trial can serve the interests of history and memory, but how it can do so responsibly". Douglas, Lawrence., "The Didactic Trial: Filtering History and Memory into the Courtroom", cit., p. 514.

<sup>396</sup> "These obstacles establish the moral and empirical limits within which any liberal account of law's contribution to collective memory must maneuver". Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, cit., pp. 7 y 8. También sobre la relación entre memoria colectiva y los límites del derecho puede verse su trabajo: Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt: Criminal Consciousness in Argentina's Dirty War*, Yale University Press, New Haven, 2001, pp. 149-164.

<sup>397</sup> Todorov, Tzvetan., "A rejoinder: French Trials", *Salmagundi*, 128 / 129, Fall 2000.

<sup>398</sup> "Imprescriptibility is the law's of the eternal, but the eternal has no place in the human justice, which no more recognizes the absolute or the sacred than the eternal. Justices deals with beings who are themselves finite, imperfect, and relative". Todorov, Tzvetan., "Letter from Paris: The Papon Trial", *Salmagundi*, 121/122, 1999.

temporales. Entre los procesos analizados por Todorov se encuentra el juicio a Maurice Papon.

Para Tzvetan Todorov el juicio a Papon fue la metáfora de un juicio imaginario a la colaboración francesa con el nazismo. Desde la óptica de Todorov, en la sala de aquel tribunal de justicia se discutía de algo más que la responsabilidad individual del acusado, en concreto parecía juzgarse la colaboración del régimen de Vichy con el nazismo: “Porque, tal como los jueces se esforzaron arduamente por dejar claro, en un tribunal no se juzga ningún sistema, ni la Historia ni corriente histórica alguna, ningún ismo, el antisemitismo, por ejemplo, sino a una persona, y si resulta que el acusado es un funcionario, se encuentra en el banquillo precisamente porque incluso un funcionario es un ser humano y como tal se halla sometido a juicio”<sup>399</sup>. De la situación judicial, social y política del proceso a Papon, Todorov extraía la lección de que la ley en Francia está sujeta a la política. Consideraba que se habían incorporado al procedimiento legal elementos que tienen más que ver con la *performance* teatral que con el derecho. Además ponía en tela de juicio el hecho de que la memoria de las víctimas debiera servir para los intereses o fines de nuestra educación moral en el presente.

Un autor interesante para pensar como contribuyen los juicios a recuperar el pasado es Henry Rousso, quien ha sostenido -en una línea semejante a Arendt- que los juicios no se hacen a un régimen o la naturaleza humana, sino a una persona. Rousso, al igual que Todorov, centra en mayor medida su propuesta teórica en el paisaje de la justicia al Holocausto dibujado en Francia. Su reflexión nace desde un análisis de la apertura de procesos de *judicialización del pasado*<sup>400</sup> vivido en las postrimerías del siglo XX y cuestiona la participación de historiadores en diferentes procesos judiciales. A este respecto, es preciso recordar que Henry Rousso declinó participar como historiador en los juicios a Paul Touvier y Maurice Papon en Francia.

Una judicialización del pasado que pretende resolver problemas que pueden haber sido regulados en otros espacios y dotados de otros significados. Para este autor hay serias dudas sobre lo que supone la forma teatralizada de los juicios, porque su lección

---

<sup>399</sup> Arendt, Hannah., “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, en ID., *Responsabilidad y juicio*, cit., pp. 59-60.

<sup>400</sup> Rousso, Henry., *The Haunting Past. History, Memory, and Justice in Contemporary France*, trad. Ralph Schoolcraft, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002, p. 50.



histórica tiene significados ideológicos y mediante el juicio a un hombre concreto se pretende iluminar toda una etapa histórica. El juicio como catarsis y como muestra de que una nación puede enfrentar cara a cara su pasado, supone relacionar crímenes específicos con formas de construcción de la memoria nacional y de aquí la desconfianza hacia las formas de inscribir una interpretación del pasado en la conciencia colectiva amparado por la fuerza simbólica de la ley y de los aparatos judiciales.

Para Henry Rousso hay una gran distancia entre la acción judicial y la investigación histórica, y es necesario separar el rol de los jueces de los historiadores, en definitiva señalaba las dificultades de la cohabitación entre la historia y la justicia. Una separación que no lleva aparejado negar que los modelos legales de los primeros juicios al nazismo influyeran de manera decisiva en el trabajo de los historiadores<sup>401</sup>. En el fondo hay una tesis que planea en sus afirmaciones: el problema no es la aceptación del pasado a través de un juicio (conmemoración o discurso), sino aceptar lo *irreparable*<sup>402</sup> de ciertas experiencias.

El papel de los historiadores que declaran como testigos en los procesos judiciales mencionados, encuentra también una atención en la obra de Arendt cuando se centra en el testimonio ofrecido por Salo W. Baron en el juicio a Eichmann<sup>403</sup>. La relación entre Arendt y Baron fue fecunda y prolongada en el tiempo, y entre los objetivos que compartían se encontraba la reconstrucción de la cultura judía después de la guerra<sup>404</sup>. La declaración de Salo W. Baron tenía por objeto -precisamente- reconstruir la historia de los judíos en la Europa Oriental antes de la llegada del nazismo. Es muy interesante reconocer que Salo W. Baron parte de que su declaración en el proceso no es la propia de un testigo ocular o la de un jurista, y que entre las dificultades que debe afrontar se encuentra: que la perspectiva histórica necesita de una mayor distancia temporal para ser más rigurosa y que el acceso a documentos -que arrojen luz sobre la época- aún era

---

<sup>401</sup> Rousso, Henry., *The Haunting Past. History, Memory, and Justice in Contemporary France*, cit., p. 66.

<sup>402</sup> Rousso, Henry., *The Haunting Past. History, Memory, and Justice in Contemporary France*, cit., p. 72.

<sup>403</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 35.

<sup>404</sup> Arendt, Hannah., y McCarthy, Mary., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, cit., p. 575.

una tarea harto compleja y por realizarse en toda su amplitud<sup>405</sup>. Su testimonio aborda cuestiones como la migración judía a las grandes ciudades o la migración hacia otros continentes, una intervención plagada de datos demográficos y también de referencias al protagonismo de los judíos en la vida intelectual y en la estructura económica de los distintos países europeos.

Entre los momentos más significativos de su declaración se encuentra la descripción de la importancia de la cultura judía y de su espíritu para la conformación de los distintos países europeos. Enumera nombres decisivos en las artes y en la ciencia que contribuyeron al desarrollo -en todos los campos- de Europa. Y en ese hecho simbólico, marcado por la disyuntiva entre la asimilación y el sionismo, encuentra representado que los judíos sólo podrían tener un lugar en el mundo si sobresalían en sus distintas profesiones. Por último, merece la pena señalar que en su intervención hubo una referencia directa a Hannah Arendt. La mencionó cuando hablo del trabajo de recuperación de los tesoros culturales judíos que se encontraban en los países ocupados por las potencias del eje<sup>406</sup>. Juntos habían emprendido el reto de recuperar los legados de más de cuatrocientas instituciones judías. Por todo lo expresado puede decirse que el testimonio de Salo W. Baron -en abril de 1961 durante el juicio a Eichmann- cumplió el objetivo de dar cuenta de la dimensión de la destrucción del nazismo y supone un replanteamiento de la tesis defendida por Henry Rousso defendida a partir de la experiencia de los juicios celebrados en Francia.

En una línea más dialéctica, en el sentido de asumir la compleja relación entre impunidad o justicia espectáculo, y diferenciada de las posiciones Mark Osiel, Tzvetan Todorov o Henry Rousso, podemos situar las críticas desarrolladas por Martti Koskenniemi -una de las voces más reconocidas dentro del movimiento *critical legal studies*. Para este autor, la mayoría de las reflexiones sobre los juicios por crímenes contra la humanidad o genocidio oscilaban entre el deseo de que cierto tipo de crímenes no queden impunes y el peligro de convertir los juicios en una forma de espectáculo<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup> Baron, Salo W., “European Jewry before and after Hitler”, *American Jewish Year Book*, Vol. 63, 1962, p. 3.

<sup>406</sup> Baron, Salo W., “European Jewry before and after Hitler”, cit., p. 30.

<sup>407</sup> Koskenniemi, Martti., “Between Impunity and Show Trials”, en VV.AA., *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, Volume 6, 2002, pp. 1-35.

Todas las alternativas a esta dialéctica parecen conducirnos a algún tipo de paradoja respecto a los fines de este tipo de procesos judiciales y a su relación con la memoria colectiva de hechos traumáticos. Por ejemplo, podemos decantarnos por fijar el foco de nuestra atención en la culpa individual del acusado, y que una de sus consecuencias sea lo indeseable de ocultar el funcionamiento de sistemas, que en términos de Arendt podríamos definir, como sistemas de culpa organizada<sup>408</sup>.

En la perspectiva heterodoxa de Lawrence Douglas las preguntas pertinentes sobre los juicios que abordan experiencias históricas como el Holocausto es si realmente sirven para hacer justicia y si realizan una descripción adecuada de dichas experiencias. Para este autor la justicia formal debe cumplir un objetivo de pedagogía colectiva y a la vez, tener efectos balsámicos ante hechos tan traumáticos. Una reflexión que en gran parte nace en contraposición a algunas de las tesis defendidas por Arendt: cuestionando su estricta separación entre la legalidad y lo ajeno a la legalidad, o su idea de que la justicia por perseguir fines didácticos conduzca necesariamente a convertirse en una farsa legal. Junto a estas consideraciones sostiene que el hecho de que la tarea principal de los juicios sea la atribución de culpabilidad a través de un procedimiento justo, no supone negar que también sean juicios a la historia.

Para Lawrence Douglas la satisfacción de las cuestiones procedimentales que todo juicio penal exige no entra en contradicción con el reconocimiento de que los juicios de posguerra abrieron debates de gran calado moral, político e histórico en la sociedad. Además, afirma que juicios como el de Eichmann sirvieron de impulso a otros procesos judiciales, por ejemplo a los juicios celebrados en Alemania durante la década de los sesenta (una idea que ya he mencionado con anterioridad). Juicios en los que serán juzgados hombres corrientes que no siempre tuvieron que vivir bajo nombres supuestos y que a pesar de sus implicaciones en el genocidio judío regresaron a sus trabajos y a su

---

<sup>408</sup> “De hecho, de lo que se trata no es ni de probar lo evidente -a saber, que los alemanes no son nazis latentes desde los tiempos de Tácito- ni de demostrar lo imposible -que todos los alemanes tienen mentalidad nazi-, sino de pensar qué actitud adoptar, cómo enfrentarse a un pueblo en el que la línea que separa a los criminales de la gente normal, a los culpables de los inocentes, se ha borrado con tanta eficacia que mañana nadie sabrá en Alemania si tiene delante a un héroe secreto o a un antiguo asesino de masas”. Arendt, Hannah., “Culpa organizada”, en ID., *La tradición oculta*, cit., p. 39.

vida cotidiana, sin que nadie les hubiese pedido, hasta entonces, que rindiesen sus cuentas pendientes con la justicia.

La idea de aprendizaje también está presente cuando con perspectiva histórica comprendemos las influencias de los distintos procesos judiciales entre sí (juicio a Eichmann y los juicios desarrollados en Alemania inmediatamente después), y no sólo entre los juicios que abordan casos relacionados con la misma experiencia histórica (pensemos en las referencias a Núremberg en el contexto de la comisión de la verdad en Argentina).

La particularidad del caso Eichmann es que se hizo explícito que junto a la idea de justicia como compensación estaba el objetivo de impartir una lección histórica para la sociedad israelí en su conjunto y que también sirviera para una mayor concienciación en el ámbito cosmopolita. Para Lawrence Douglas, de la consecución de estos dos fines, aplicar respetuosamente la ley y dar una interpretación de la historia, depende en gran medida el valor de que los juicios contribuyan a apuntalar los sistemas democráticos<sup>409</sup>. Estas ideas recuerdan a la defensa de Emmanuel Lévinas sobre la importancia de crear instituciones razonables y leyes, que hagan posible volver a escuchar *los gritos indiscretos de hombres torturados*<sup>410</sup>. Una tesis que también incide en los vínculos entre la investigación histórica y la investigación judicial, y en la posibilidad de reabrir ciertos debates a la luz de determinadas sentencias.

El juicio de Núremberg supuso un enorme desafío desde el punto de vista procesal - pensemos en el número de testigos o la cantidad de pruebas presentadas (desde fotografías a material filmico)- y también por su impacto mediático ya que centenares de periodistas cubrieron la información sobre el juicio. La diferencia esencial respecto al juicio a Eichmann fue el tiempo dedicado y la forma de afrontar la experiencia del Holocausto. Una interpretación desarrollada entre otros por Leon Poliakov, quien en un

---

<sup>409</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 3.

<sup>410</sup> “El proceso a Struthof se ha realizado con ocho años de retraso. Pero es justo que, entremezclados con los ruidos alegres o el ajetreo de la calle, entre el murmullo de las brisas nocturnas o de las relaciones amorosas, los hombres de 1954 hayan vuelto a escuchar los gritos indiscretos de hombres torturados. Un pequeño polaco grita: “¡Mama!”. El olvido es la ley, la felicidad y la condición de la vida. Pero en esto la vida se equivoca (...) La única oportunidad del hombre es hacer leyes y crear instituciones razonables que lo salven del infortunio de la abdicación”. Lévinas, Emmanuel., “A propósito de Struthof”, en ID., *Difícil libertad*, trad. Juan Haidar, Caparrós Editores, Madrid, 2004, pp. 189-190.

artículo publicado como reacción al caso Eichmann sostenía que la tragedia de los judíos europeos ocupó un lugar marginal en Núremberg y un lugar protagonista en el juicio a Eichmann<sup>411</sup>. Aunque las referencias a Núremberg fueron constantes entre las diferencias más notables se encuentra el idioma en el que testificaron algunos testigos (la lengua de las víctimas) y especialmente hacer del testimonio el paradigma de la representación<sup>412</sup>. Un aspecto que vuelve a permitir entrever las conexiones entre ambos procesos y la idea de aprendizaje en la forma de juzgar experiencias de daño.

El lugar elegido para el juicio a Eichmann ya nos invita a pensar en la dimensión teatral del proceso. Se eligió la casa del pueblo (Beit Ha'am), un centro comunitario cuyo teatro fue convertido en la sala del tribunal con espacio para más de setecientos espectadores<sup>413</sup>. El edificio estaba situado en la parte moderna de Jerusalén. Como ha indicado Lawrence Douglas, el juicio tuvo una lógica de archivo en el sentido de recoger pruebas y testimonios que explicasen con mayor rigor lo acontecido durante el exterminio, pero también dar una lección o enseñanza histórica a la sociedad israelí y al mundo. Una formulación que se acompaña de una crítica a la idea de justicia penal defendida por Arendt -en función de que es restrictiva respecto a los fines de un juicio- y que frente a sus tesis formalistas aboga por una jurisprudencia narrativa (*la ley como discurso cultural a través del cual las narrativas sociales se estructuran y se define un significado normativo*<sup>414</sup>). El concepto jurisprudencia narrativa nos sitúa ante el problema del sentido de los juicios penales: atribución de culpabilidad versus hacer justicia a las víctimas. Y convierte en evidente la tensión entre la investigación judicial (determinación de culpa) y la investigación histórica en el curso del juicio a Eichmann.

Una interpretación que sitúa la labor del fiscal como la propia de un defensor de la memoria de los supervivientes, asumiendo la lucha por absolver a las víctimas, frente a los jueces que estarían más pendientes del respeto formal a la legalidad y de condenar al acusado. La reconstrucción normativa del testimonio partía de la relevancia de la

---

<sup>411</sup> Poliakov, Leon., "The Proceedings", *American Jewish Year Book*, Vol. 63, 1962, p. 54.

<sup>412</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 104.

<sup>413</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 112.

<sup>414</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., p. 98.

supervivencia y de la memoria de los testigos para la justicia legal. El fiscal, en contraposición a Arendt, es descrito como firme partidario de la memoria heroica (el valor del milagro de la supervivencia) y como responsable de construir (desde un concepto de justicia retributiva como respuesta legal a la barbarie) una narración que estructura la memoria de los testigos y que convierte el juicio en una fase necesaria de elaboración del trauma del Holocausto<sup>415</sup>.

Con un enfoque distinto, Susan Sontag también prestó atención al juicio a Eichmann y a los fines perseguidos durante el proceso. En un artículo en el que se vinculan el caso Eichmann y la obra teatral *El Vicario* de Rolf Hochhuth, Susan Sontag plantea que el juicio fue un intento de hacer comprensible lo incomprensible<sup>416</sup>. El juicio a Eichmann es analizado como una obra de arte, conmovedora e interesante, cuya función fue semejante a la del drama trágico: “por encima y más allá del juicio y del castigo, la catarsis”<sup>417</sup>. Una interpretación cuyo origen está en pensar el Holocausto como un acontecimiento que nunca cicatrizará.

La reflexión de Susan Sontag sitúa al lector ante la encrucijada de contemplar el caso Eichmann con criterios que no son estrictamente legales y que se acerca más a la esfera del arte: “Fue juzgado en un doble papel: uno particular y uno genérico; como hombre, cargado de horribles culpas específicas, y como símbolo, respondiendo por toda la historia del antisemitismo que culminó en aquel inimaginable martirio”<sup>418</sup>. Una posición teórica que le conduce a situar los aspectos contradictorios del proceso en la dialéctica legalidad/función dramática. Un aspecto paradójico del proceso (caracterizado como *obra de arte pública*) porque si bien se buscaba consolidar formas de recuerdo, que perviviese la memoria del dolor, se necesitó acudir al lenguaje de la legalidad y a la objetividad científica para fijar e impulsar ese recuerdo.

---

<sup>415</sup> Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, cit., pp. 152-154.

<sup>416</sup> Sobre *El Vicario* puede leerse: Arendt, Hannah., “El Vicario: ¿Silencio culpable?”, en ID., *Responsabilidad y Juicio*, cit., pp. 203-212. En la biografía de Elisabeth Young-Bruehl puede leerse: “Hannah Arendt no era una admiradora incondicional de la pieza teatral de Hochhuth; opinaba que ésta era tremendamente pesada y ponía en exceso el acento en la personalidad del papa Pío XII”. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 490.

<sup>417</sup> Sontag, Susan., “Reflexiones sobre *El Vicario*”, en ID., *Contra la interpretación*, trad. Horacio Vázquez Rial, Alfaguara, Madrid, 1996, p. 172.

<sup>418</sup> Sontag, Susan., “Reflexiones sobre *El Vicario*”, cit., p. 171.

Lo que resulta claro es que para pensar lo sucedido durante la II Guerra Mundial, en particular comprender determinadas experiencias de daño, se ha hecho necesario relacionar el mal radical y la banalidad del mal, con nuestros sistemas judiciales. Y en esa judicialización del pasado los procesos penales contribuyen a fijar, mediante los instrumentos de la ley y por la investigación judicial de la verdad de lo sucedido, contenidos en la memoria colectiva. A este respecto es fundamental conectar la labor judicial con el trabajo de los medios de comunicación y sus efectos en el campo de la memoria. Si nos ceñimos al caso Eichmann fácilmente podemos comprender la importancia de los reportajes periodísticos para difundir la labor judicial y sus resultados. Una cuestión que nos permitirá vincular un tema muy del gusto de Susan Sontag y Hannah Arendt: la importancia de decir la verdad y de guardar fidelidad a los hechos.

### 3.2.2. La comunicación del daño

Quiero poner de relieve -en esta parte de mi investigación- algunos ejemplos para pensar la comunicación del daño. Para la comprensión de las reflexiones centrales que me propongo tratar en este capítulo es preciso partir de cuáles son las condiciones para la comunicación y por tanto, es necesario reconocer que: los medios de comunicación son claves en la conformación de la opinión pública y contribuyen a la apertura de espacios para la deliberación que propician la confrontación de argumentos. Como ha expresado Habermas -a propósito de la importancia de que no desaparezca la prensa de calidad- la comunicación pública estimula y orienta las opiniones y deseos de los ciudadanos, y al mismo tiempo obliga al sistema político a ser más transparente<sup>419</sup>. Dentro de esta reflexión se reconoce que el trabajo de los periodistas es relevante para la construcción de la esfera pública, ya que ellos tienen la doble condición de ser coautores y destinatarios de la opinión pública<sup>420</sup>. Dicha posición teórica supone el reconocimiento de la importancia de la independencia periodística y la necesaria autorregulación de los medios de comunicación (de acuerdo con sus propios códigos normativos), para la legitimización de los procesos de deliberación pública.

Tomando como punto de partida el análisis habermasiano sobre la construcción de la esfera y de la opinión pública, situaré mi reflexión en el contexto de la justicia al Holocausto. Me propongo introducir una lectura del juicio a Eichmann y de la obra de Arendt, marcada por el análisis del papel de los medios y de los corresponsales encargados de transmitir lo vivido en la sala del tribunal de Jerusalén. Lectura que no puede omitir los precedentes en la comunicación de otros juicios de posguerra o la historia concreta de medios -como *The New Yorker*- en la transmisión de la experiencia derivada de hacer justicia al Holocausto.

Si en el capítulo anterior una de las preguntas clave fue por los fines perseguidos con la celebración de dichos procesos judiciales, ahora será mi objetivo indagar en la condición y el trabajo de aquellos medios de comunicación y de los *corresponsales de*

---

<sup>419</sup> Habermas, Jürgen., “How to save the quality press?”, <http://www.signandsight.com/service/1349.html>

<sup>420</sup> Habermas, Jürgen., “Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research”, *Communication Theory*, 16, 2006, pp. 411-426.



*la culpa*, que aceptaron el compromiso de informar sobre los hechos y responsabilidades que se dilucidaron durante la celebración de los juicios de posguerra. Sus voces fueron/son relevantes para la construcción de un espacio público y de una opinión pública concernida por el daño, y fundamentales para lo que Reinhart Koselleck llamaba la elaboración de la experiencia secundaria.

Para comenzar diré que el impacto mediático de casos como el de Eichmann fue enorme incluso antes de que comenzase el proceso judicial. Sobre esto merece recordarse que en noviembre de 1960, la revista *Life* publicó unas declaraciones de Eichmann que merecieron una gran atención pública aunque -al parecer- no fuesen recogidas en su edición internacional<sup>421</sup>. A modo de *confesión*, Eichmann decía desconfiar de la leyenda creada sobre su persona y se mostraba como un hombre normal que hacía su trabajo y empleaba el argumento de que se limitó a cumplir órdenes de sus superiores<sup>422</sup>. Describía la labor que tenía encomendada en una frase: encontrar la solución al problema judío en Europa. Una tarea que decía haber asumido con satisfacción y que le llevó a interesarse por la lengua y la teología judía. Y en un pasaje -que produce extrañamiento- narraba su viaje a Palestina y su fascinación por los pioneros judíos y mirándose en ese espejo, decía sentir que sería un sionista fanático si fuese judío.

Luego su *confesión* le llevaba a los momentos en que empezaron las deportaciones (las relaciones con los Consejos Judíos y en particular con Rudolf Kastner<sup>423</sup>) o a la elaboración del plan Madagascar (la emigración forzada del pueblo judío) y por último, a la decisión de obligar a los judíos a vivir en guetos y que portasen una estrella amarilla. En todo momento sitúa el problema judío como un asunto que no debe mezclarse con emociones y que es fundamentalmente un problema político. Sólo reconoce haber colaborado en el diseño y planificación de los transportes, y para atestiguar que no era un hombre apasionado por la muerte, decía sentir un firme rechazo ante el sufrimiento humano.

---

<sup>421</sup> A este respecto baste recordar una carta enviada por G. Scholem a H. Arendt: "If you want to do me a favor, send me the issue of *Life* magazine containing Eichmann's confession. Strangely, they left it out of the international edition". Scholem, Gershom., *A Life in Letters, 1914-1982*, cit., p. 382.

<sup>422</sup> *Life*, Vol. 49, No. 22, November 28, 1960.

<sup>423</sup> *Life*, Vol. 49, No. 23, December 5, 1960.

Apenas un mes después de la declaración de Eichmann en *Life*, el *New York Times* publicó una entrevista realizada al primer ministro de Israel en la que se trataban temas como las competencias del tribunal para juzgar a Eichmann y las finalidades del juicio<sup>424</sup>. En dicha entrevista, David Ben-Gurion mantuvo que la importancia del proceso radicaba en impedir el olvido de los crímenes cometidos por los nazis y alejaba su reflexión del sentimiento de venganza (*no hay forma posible de vengar la muerte de 6 millones de judíos*). Las preguntas también abordaban cuestiones como la pena de muerte, que en principio, era algo que Ben-Gurion rechazaba en un sentido genérico. Y, por último, sostuvo en su entrevista que la finalidad del proceso era dar una enseñanza a las nuevas generaciones: *probar la culpabilidad de Eichmann pero al mismo tiempo desplegar o narrar la tragedia del pueblo judío durante el nazismo*<sup>425</sup>.

Cabe decir que el juicio adquirió una dimensión cosmopolita y más de medio millar de periodistas fueron acreditados para cubrir el proceso<sup>426</sup>. Como ha expresado Judith Keilbach, el juicio a Eichmann fue un acontecimiento transnacional que evidenció el papel de los medios de comunicación en los tiempos de la Guerra Fría<sup>427</sup>. Al mismo tiempo que recibió una gran atención por parte de los medios de comunicación, reabría conflictos particulares: por ejemplo, las acusaciones de la RDA frente al sistema judicial de la RFA y la denuncia de figuras políticas como Hans Globke por su pasado nazi. Es preciso recordar que el impacto social y político del juicio en Alemania fue importante (pensemos en los artículos de Alfred Wolfmann -corresponsal de *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*- o de Joachim Schwelien -corresponsal del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*).

---

<sup>424</sup> “The Eichmann Case as Seen by David Ben-Gurion”, *New York Times*, December 18, 1960.

<sup>425</sup> Poliakov, Leon., “The Proceedings”, cit., p. 54.

<sup>426</sup> “Of the 756 seats in the spectators' section, 474 were reserved for members of the press (whereas initially only about 20 were set aside for the public). The Israeli government provided reporters with transistor radios that received simultaneous translation of the trial -which was officially conducted in Hebrew- into English, German, or French; mimeographed copies of the court's daily proceedings were also made available in these four languages. In addition, journalists were able to watch the trial proceedings live on closed-circuit television in the press room”. Shandler, Jeffrey., *While America Watches. Televising the Holocaust*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 90.

<sup>427</sup> Keilbach, Judith., “The Eichmann Trial on East German Television, *Journal of European Television, History and Culture*, Vol. 3, 5, 2014.

El juicio a Eichmann comenzó el 11 de abril de 1961 y un día después, Yuri Gagarin se convirtió en el primer hombre en el espacio. La repercusión de ambos acontecimientos, su simultaneidad, ha sido atendida por diversos autores para mostrar los inicios de la cobertura televisiva internacional de ciertos acontecimientos<sup>428</sup>. Es interesante conocer que a pesar de que la televisión israelí no había nacido todavía, se contrataron los servicios de una empresa norteamericana -Capital Cities- para grabar todo el juicio y Leo Hurwitz, director de cine documental y acusado de pertenencia al Partido Comunista en los Estados Unidos, fue elegido para dirigir la filmación de todo el proceso<sup>429</sup>.

Leo Hurwitz había rodado en 1956 la película *The Museum and the Fury* que era una reflexión sobre el lugar de la memoria del horror, sobre el recuerdo de Auschwitz, y donde se mezclaban las imágenes del campo de exterminio, con las ciudades destruidas por la guerra y con las grabaciones de los juicios de Núremberg. En particular estremece en la película, y de alguna forma puede considerarse como un preludio de lo que sucederá durante el juicio a Eichmann, las declaraciones de los jefes nazis reconociéndose como no culpables. Dicha película tuvo enormes problemas de distribución y podría situarse por su importancia, junto a documentales como *Noche y niebla* (1955) de Alain Resnais.

Después de conocer la atmósfera previa al juicio cabe introducir los precedentes en la decisión de Hannah Arendt de convertirse en corresponsal y asistir al mismo. En este punto considero que hay que diferenciar dos planos: por un lado el tiempo de los preparativos del viaje -especialmente reflejado en su correspondencia con Jaspers- y que es la fase en que siente como un deber ir a Jerusalén; por otro su elección de la revista *The New Yorker* para la publicación de su reportaje y que respondió a la historia del

---

<sup>428</sup> “I remember the picture of Eichmann in the glass booth that appeared on the front page of The New York Times on the opening day. On the second day of the trial, if the Soviets had not launched Yuri Gagarin into space and safely retrieved him, the news of the trial would have been the lead story”. Lipstadt, Deborah E., *The Eichmann trial*, Schocken Books, New York, 2011, p. XIII.

<sup>429</sup> Sobre la figura de Leo Hurwitz puede verse: <http://www.international.ucla.edu/cnes/article/108126> Es interesante para pensar la relación entre el juicio a Eichmann y el cine/documental israelí, ver *The Specialist, portrait of a modern criminal* y puede leerse al respecto: Raz, Gal., “Actuality of banality: Eyal Sivan’s The Specialist in Context”, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 24, Issue 1, 2005; Robinson, Benjamin., “The Specialist on the Eichmann Precedent: Morality, Law, and Military Sovereignty”, *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 1, Autumn, 2003, pp. 63-97. Shandler, Jeffrey., *While America Watches. Televising the Holocaust*, cit., pp. 91-94.

medio y a que otros no pusieron a su disposición las condiciones que sentía como indispensables para realizar con éxito su labor como corresponsal. La correspondencia con Jaspers permite reconocer su estado de ánimo y sus preocupaciones teóricas previas a su llegada a Jerusalén. Y conocer la historia singular del *The New Yorker* en la difusión o cobertura de procesos judiciales, posibilita comprender mejor su decisión de publicar su trabajo en dicho medio y tal vez sea una forma de empezar a explicar los motivos de la repercusión de su escrito.

Hoy sabemos que Arendt tenía un interés especial en asistir al juicio y en buscar respuestas ante un interrogante que puede formularse del siguiente modo: *¿Qué llevó a este individuo a dejar de pensar?*<sup>430</sup>. Su deseo de participar como corresponsal en el proceso está presente en su correspondencia con Jaspers y sus dudas iniciales, responden al desconocimiento de la fecha de inicio y la fecha probable de finalización del proceso, y por tanto de la dificultad de encajar su actividad universitaria con el tiempo del juicio<sup>431</sup>. La respuesta de Jaspers consistió en mostrar su preocupación por las consecuencias que para ella tendría su asistencia al mismo<sup>432</sup>. En su correspondencia es posible analizar el entusiasmo que vivía Arendt tanto por la oportunidad de ir a Israel a cubrir el juicio a Eichmann, como por los acontecimientos que en aquellos mismos días se estaban viviendo en los Estados Unidos: me refiero, en particular, a la victoria electoral del presidente Kennedy.

Su mayor preocupación, como he señalado con anterioridad, era como un ser humano era incapaz de pensar e incapaz de juzgar. Junto a este problema, que afectaba de lleno a su tesis sobre la banalidad del mal, también prestaría atención al papel de los Consejos Judíos durante el exterminio y a los problemas legales y jurisdiccionales del proceso. Algunas de estas preocupaciones teóricas son tempranas y se avivan en su diálogo con Karl Jaspers. Por ejemplo, debemos remontarnos al año 1946 para encontrar una idea de Jaspers que será crucial para la investigación de Arendt: “It seems to me that we have to see these things in their total banality, in their prosaic triviality, because that’s what

---

<sup>430</sup> Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 416.

<sup>431</sup> Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, edited by Lotte Kohler and Hans Saner, trad. Robert and Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1992, p. 402.

<sup>432</sup> Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, cit., p. 404.

truly characterizes them”<sup>433</sup>. Es decir, la primera referencia al concepto de banalidad para pensar los sujetos -y nunca los hechos- encargados de diseñar y perpetrar el exterminio.

Junto a la caracterización de Eichmann o las inquietudes respecto a los argumentos legales invocados para su captura y juicio, también deben subrayarse las consideraciones de Jaspers sobre la inexistencia de Israel cuando se realizó el exterminio y la consideración de que Israel no puede representar al pueblo judío en su totalidad<sup>434</sup>. Cuestiones que fácilmente podían contraponerse con la lectura oficial israelí y que probablemente son parte del sustrato intelectual con el que Arendt justifica o elabora su crítica a importantes personalidades de la vida política israelí (baste mencionar que mantuvo conversaciones, entre otros, con Pinhas Rosen o Golda Meir<sup>435</sup>). Y al mismo tiempo que se esbozan en su correspondencia las críticas jurídicas que tendrán un mayor peso en la interpretación de Arendt y la sospecha sobre los objetivos perseguidos por las autoridades israelíes, también aparece el supuesto de que el juicio puede ayudar mediante la recolección de documentos y a través de la voz de los testigos, a fijar el recuerdo del Holocausto en la humanidad.

Regresando al tiempo en que comienza a hacer los preparativos de su viaje a Jerusalén, llama la atención la profundidad que alcanza su correspondencia con Jaspers. Aquel al que considera uno de sus maestros muestra a Arendt su convencimiento de que el proceso judicial a Eichmann suponía la apertura de problemas de todo orden y que podía convertirse en un modelo o anti-modelo de comprensión del Holocausto y del nazismo. La importancia de que el proceso suponga un ejercicio de clarificación o posible objetivación de los hechos históricos es medular en su aproximación. Y por último, Jaspers le transmite su preocupación sobre si será capaz de soportar su responsabilidad como corresponsal<sup>436</sup>.

---

<sup>433</sup> Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, cit., p. 62.

<sup>434</sup> Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, cit., p. 410.

<sup>435</sup> “Se alegró también de conocer al hermano de su viejo amigo Martin Rosenblüth, Pinhas Rosen, que entonces era el Ministro de Justicia en Israel. Arendt pasó una larga velada Golda Meir...”. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 418.

<sup>436</sup> Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, cit., p. 414.

De Jaspers había aprendido algo que reconoció en la *laudatio* que realizó cuando le fue entregado al filósofo el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes en 1958 y que expresó del siguiente modo: *el sí de Jaspers al ámbito público*<sup>437</sup>. Es decir, el haber ayudado a superar la desconfianza ante lo público y a librarse de ciertos complejos o prejuicios respecto al hecho de aparecer ante la luz pública. La *laudatio* a Jaspers es un texto en el que Arendt defiende la necesidad de que el hombre de ideas tiene el deber de responder ante ellas -como Jaspers había respondido ante la humanidad. No es fácil alejar la sensación de que al mismo tiempo que se alaba la figura de Jaspers se hacen lógicas y necesarias las referencias en sentido opuesto a Heidegger, pero esta historia es otra historia que merecería otro nivel de atención y que nos alejaría del objetivo de pensar la condición y legado de Arendt como corresponsal de la culpa<sup>438</sup>. Lo que si puede extraerse de la relación de Arendt con Jaspers, es que ella aprendió de él una forma de hacerse responsable ante lo dicho y de participar en la esfera pública. Una serie de aprendizajes que tendrá presentes a lo largo de toda su vida y que dejan su huella en su labor como corresponsal y en su actitud después de la publicación de su reportaje.

Arendt empieza la redacción del *Eichmann en Jerusalén* en el verano de 1962 y comenzará a publicarse su trabajo el 16 de febrero de 1963 en *The New Yorker*. Es preciso recordar que la revista *The New Yorker* ya había publicado una serie de artículos sobre los juicios de Núremberg (firmados por Janet Flanner y Rebecca West) y que pueden leerse como un precedente del trabajo de Arendt. Ese compromiso de recoger crónicas sobre la justicia a la experiencia del nazismo permanece en el tiempo a través de crónicas recientes como la realizada por Elizabeth Kolbert y titulada “The last trial. The impossibility of justice for the Holocaust” -publicada el 16 de febrero de 2015.

La influencia del *The New Yorker* en la década de los sesenta era notable y son los años en que su editor William Shawn apuesta por publicar artículos comprometidos y de fuerte impacto político-social. Pensemos en la influencia de publicaciones como: “Silent Spring” de Rachel Carson -16 de junio de 1962, sobre contaminación química-, “Letter

---

<sup>437</sup> Arendt, Hannah., *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 82.

<sup>438</sup> “Ella sabía que iba a ensalzar a Jaspers por todo lo que Heidegger no había sido nunca: un ejemplo moral, un cosmopolita, un modelo de filósofo público”. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 385.

from a Region in My Mind” de James Baldwin -17 de noviembre de 1962, centrado en la cuestión de los afrodescendientes y la religión en EEUU-, “Annals of Law: The Gideon Case de Anthony Lewis” -9 de mayo de 1964, a propósito de una sentencia de la Corte Suprema de los EEUU sobre el derecho a recibir asesoramiento legal-, “In Cold Blood” de Truman Capote -25 de septiembre de 1965, sobre el asesinato de una familia en Kansas- y por supuesto, “Eichmann in Jerusalem” de Arendt -16 de febrero de 1963-<sup>439</sup>. Pero antes de esos años, casi podría decirse años de gloria y controversia en la historia del *The New Yorker*, el editor anterior -Harold Ross- envió como corresponsal a los procesos de Núremberg a la escritora Rebecca West y a la periodista Janet Flanner. Sus artículos -en algunos aspectos- permiten tender puentes con Arendt aunque tengan distintas formas de narrar los intentos de hacer justicia en el paisaje dejado después del Holocausto<sup>440</sup>.

Las *Cartas desde Núremberg* de Janet Flanner se extienden desde el 17 de diciembre de 1945 hasta el 22 de marzo de 1946, y la primera de ellas apareció en *The New Yorker* el 5 de enero de 1946. Para Janet Flanner hay dos elementos en los que se materializa la victoria aliada sobre los nazis: la destrucción de las ciudades alemanas y la celebración del juicio de Núremberg<sup>441</sup>. Después de reconocer las consecuencias de ganar la guerra comenzaba su descripción del proceso judicial y en particular centraba su mirada en los rostros de los jerarcas nazis y sostenía que al ocupar el lugar de los acusados sus caras habían cambiado. También observaba el comportamiento de otros periodistas y comentaba que muchos llevaban prismáticos para observar cada detalle de los jerarcas nazis. Y, asimismo, analizaba las imágenes presentadas durante el proceso y algunas de las pruebas como el diario de Hans Frank.

En su reportaje sobre Núremberg también fueron protagonistas los jueces y fiscales del proceso, por ejemplo comentaba la actitud del juez Geoffrey Lawrence cuando eran

---

<sup>439</sup> Yagoda, Ben., *About Town. The New Yorker and the World It Made*, Da Capo Press, Boston, 2001, pp. 313 y 314.

<sup>440</sup> El artículo de Rebecca West sobre Núremberg apareció el 7 de septiembre de 1946 con el título “Extraordinary Exile”. <http://www.newyorker.com/magazine/1946/09/07/extraordinary-exile> Mis reflexiones sobre Rebecca West y su reportaje sobre Núremberg se basarán en el libro *Un reguero de pólvora*, en concreto en el capítulo *Invernadero con Ciclámenes I* y que apareció en la edición inglesa de *A Train of Powder*.

<sup>441</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York, 1981, p. 98.

tantos los documentos presentados que parecía imposible que el juicio tuviese un final o cuando el fiscal Jackson definía los cargos por crímenes contra la humanidad -un concepto, el de crimen contra la humanidad que le parecía *nebuloso* y difícil de precisar por carecer de precedentes<sup>442</sup>. La falta de interés de la población alemana es algo que le impresionó y recoge comentarios de otros sobre sus causas; entre ellas: la mayoría tiene problemas como la pérdida de familiares y eso hace que sus preocupaciones sean otras; el hecho de haber estado sometidos a una información no veraz durante años les ha generado una gran desconfianza hacia los medios de comunicación; o consideran que el proceso responde a razones de propaganda y no de justicia. Y concluye su primer artículo con el hecho de que muchos quieren aprender el inglés porque es la lengua de los vencedores.

En su segundo artículo sobre Núremberg comenzaba con la descripción de los abogados alemanes, sus edades y mentalidades. Se centraba en Otto Stahmer (abogado de Göring), Alfred Seidel (abogado de Hess) y en Martin Horn (abogado de Ribbentrop) - del que decía que según ciertos rumores no quería aparecer en el juicio porque la sala estaba llena de judíos. Entre lo que subrayaba de sus defensas se encuentran los argumentos dados por Stahmer: *pueden justificarse acciones que bajo circunstancias normales serían ilegales y es imposible juzgar una acción si no conocemos los motivos*<sup>443</sup>.

También recogía momentos que generaron gran tensión en la sala, entre ellos, las referencias al pacto entre la Alemania nazi y la URSS o las declaraciones de un testigo respecto a los intentos de destrucción del Museo Hermitage en la antigua Leningrado. Son dos puntos que conectaba con la labor de los jueces soviéticos (describía su participación en el juicio como la propia de aquellos que utilizaban un lenguaje dramático y un vocabulario nacionalista). Y finalizaba su segunda carta desde Núremberg haciendo una reflexión sobre el número ingente de documentos presentados que habían sido redactados y firmados por los acusados, y que no escondían otra cosa más que la sangre derramada.

---

<sup>442</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, cit., p. 100.

<sup>443</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, cit., p. 105.



En la siguiente carta publicada relata que más de ciento sesenta periodistas estaban encargados de informar al mundo sobre lo que estaba sucediendo en la sala del tribunal de Núremberg. En su escrito comentaba que sólo tenían a su disposición la lectura del periódico *Stars and Stripes* y que incluso los abogados alemanes, y probablemente sus representados, lo leían. Es un artículo en el que introduce referencias a las declaraciones de los acusados pero se detenía especialmente en la de Alfred Rosenberg. De él dice que presentó una defensa basada en un discurso filosófico, con referencias a más de veinte autores en su mayoría alemanes (también mencionó a Henry Bergson), para probar las tesis que había defendido durante el nazismo<sup>444</sup>.

Hay algo que también tienen sus crónicas y en parte lo he adelantado ya: la sensación de estar viviendo algo sin precedentes, no sólo por las características del juicio, sino porque lo que se está juzgando tampoco los tiene. Le parecía que los nazis y sus defensas, habían planteado el juicio como la última gran batalla que librar. Y contrastaba las lecturas nazis de la historia con las interpretaciones de los aliados y consideraba que eran dos narraciones contrapuestas creadas a partir de los mismos hechos y con los mismos protagonistas.

El elemento singular de la aproximación de Janet Flanner es la descripción de los abogados de los nazis y de su estrategia de defensa. Y junto a ello, detenerse en las declaraciones de los acusados y revertir su aparente inocencia o desconocimiento ante los crímenes cometidos durante el nazismo. Cuando los acusados asumen decisiones y responsabilidades también las anota y subraya (donde este punto se ve más claro es en el tratamiento que da a la declaración de Göring). Desde mi punto de vista, entiende la novedad que representa la II Guerra Mundial y se muestra convencida de que algunas de las declaraciones pronunciadas en Núremberg servirán para el trabajo de los historiadores encargados de aportar claridad a esa fase de la historia.

Su último artículo recreaba el duelo entre Jackson y Göring, un duelo entre la civilización y el mal, del que resultaba ganador el segundo<sup>445</sup>. Comparaba esa confrontación y sus consecuencias en la mente de muchos de los asistentes, con lo que se vivió durante el juicio celebrado en Francia contra Pétain después de la declaración

---

<sup>444</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, cit., pp. 110 y 111.

<sup>445</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, cit., pp. 117 y 118.

de Pierre Laval. Es importante su manera de retratar el ambiente generado tras la comparecencia de Göring porque en ese punto introduce la idea de que estamos ante un nuevo tipo de criminales o al menos, que no pueden ser clasificados con las categorías tradicionales para definir quien había cometido un crimen. Y consideraba que si el derecho era el medio para lograr *venganza*, debían satisfacerse primeramente las necesidades que impone la ley y reconocer las dificultades de probar bases de acusación como *conspiración*<sup>446</sup>. Por último, dejaba sobre la mesa una serie de críticas durísimas contra la labor de ciertos jueces y fiscales, porque consideraba que no habían entendido el significado de la tarea que se les había encomendado y la realización de la misma no había sido adecuada.

El tono de Janet Flanner es distinto al tono de Rebecca West. Lo cierto es que ambas publicaron en la misma revista y prácticamente en el mismo tiempo, pero mi sensación es que le preocupaban cosas distintas aunque aparentemente muchos de los temas sean comunes. La historia ha tratado mejor a West que a Flanner, o al menos, el nombre de Rebecca West se ha hecho indispensable para pensar las crónicas sobre la justicia en Núremberg. Cabe pensar que lo mejor es la comparación entre sus crónicas y que de cada una de ellas es posible extraer elementos de reflexión que acompañarán a los corresponsales de otros juicios cuando piensen y lleven a cabo su trabajo de transmisión de dicha experiencia.

En los artículos de Rebecca West son protagonistas, como más tarde lo serían en Arendt, los problemas sobre responsabilidad, culpa, castigo, dinámica procesal o condición humana. Y junto a estos asuntos, que reaparecen en muchos de los reportajes sobre los juicios de posguerra, introdujo una idea a la que se ha regresado también en muchas ocasiones en el debate contemporáneo: indagar en la relación entre ley y drama. Más bien habría que hablar -en el caso de West- de la relación entre proceso judicial y melodrama. Como ha sostenido Lyndsey Stonebridge, West empleaba el concepto de *melodrama* como marco de los procesos judiciales ya que analizaba estos como rituales en los que se mezclan deseos, transgresiones simbólicas, tabús de la comunidad etc<sup>447</sup>. Los reportajes sobre Núremberg no fueron los únicos juicios a los que asistió Rebecca

---

<sup>446</sup> Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, cit., p. 121.

<sup>447</sup> Stonebridge, Lyndsey., *The Judicial Imagination. Writing After Nuremberg*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014, pp. 29-31.

West, no fue un trabajo puntual o aislado, también presencié juicios cuya base de acusación fueron la tradición o el espionaje, o que tenían por objeto dirimir responsabilidades por crímenes de odio racial.

El reportaje dedicado a los procesos de Núremberg empezaba con la descripción de su llegada en avión hasta el *corazón mismo del enemigo del mundo*. Un enemigo que va a ser juzgado por sus *pecados*. La sensación de aislamiento, las medidas de seguridad, las descripciones del alojamiento de los enviados a cubrir el juicio o el aburrimiento de los días plomizos y las sesiones eternas, cuando el *símbolo de Núremberg era un bostezo*, son algunos de los elementos que engarzan el testimonio de West<sup>448</sup>.

Considera que los Aliados tienen razón al centrar la responsabilidad de lo sucedido en aquellos que estaban al frente de las instituciones nazis y no ampliar la responsabilidad al pueblo alemán en su totalidad. Los problemas de jurisdicción que tendrán una posición central en el juicio a Eichmann también están presentes en el relato de West cuando recoge las voces críticas que cuestionan la presencia en el Tribunal de un juez soviético (al referirse al juez soviético sostiene que resultaba irónico que justo fuese él, el encargado de leer la parte de la sentencia dedicada a: las deportaciones, al trabajo esclavo o los campos de concentración) o simplemente al describir que para algunos era inaceptable que los jueces estén en calidad de representantes de las potencias vencedoras en la II Guerra Mundial y por tanto, no sean neutrales.

Rebecca West observaba que los fines perseguidos por los distintos jueces respondían a objetivos legales diferentes y en este punto, realizaba una descripción de los miembros del tribunal que por momentos nos recuerda a Arendt y a la manera de describir la labor de juez Landau. Quizá, y en esto se diferenciaba de Janet Flanner, su crítica va dirigida en mayor medida a los jueces soviéticos y el resto no sale tan mal parado. Lo provocativo de Janet Flanner era que los únicos que merecían su aprobación o admiración son los británicos y se atrevía a decir cosas sobre los norteamericanos y franceses que seguro generaron no pocos escándalos.

La labor de los jueces y fiscales es recogida en distintos pasajes del artículo, y también incorporaba descripciones de la sala donde fueron juzgados los jerarcas nazis.

---

<sup>448</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, en ID., *Un reguero de pólvora*, trad. Antonio Iriarte, Reino de Redonda, Barcelona, 2014, pp. 27 y 34 respectivamente.

Asimismo, entre los temas que abordaba también se encontraba una reflexión que decía pasó inadvertida en su momento: la absolución de los almirantes que participaron en la llamada guerra submarina. Sobre este particular argumentaba que la absolución fue un paso adelante hacia la honestidad y hacia el reconocimiento de que ambos contendientes habían incurrido en el mismo delito: *el nostra culpa de los conquistadores, bien podría considerarse lo más importante que sucedió en Núremberg*<sup>449</sup>. Y este elemento de reflexión me parece de gran profundidad y novedoso, ya que plantea tempranamente un problema teórico de gran calado que no es otro que ver los daños cometidos con independencia de si los que los cometieron ganaron la guerra o la perdieron.

La condición de los corresponsales alojados en una villa cercana a la ciudad es descrita como la propia de un puñado de periodistas que se volvieron *melancólicos como los fantasmas*<sup>450</sup>. Una descripción que se acompañaba con la mirada sobre una ciudad en ruinas donde los muertos no han sido sacados de los escombros producidos por los ataque aéreos, en la que las mujeres de cierta edad son las encargadas de desescombrar y dónde resiste en pie un invernadero (de plantas curiosas como los ciclámenes) que cuida un mutilado de guerra. Núremberg bombardeado es comparado con las desgracias que les acaecen a la obras de arte: siempre resultan conmovedoras *porque como es obvio éstas no tiene ninguna culpa*<sup>451</sup>. Y sus habitantes viven en la ciudad a la espera del pronunciamiento del castigo para el día después *recobrar fuerzas y reconstruir su mundo*. La conexión entre la destrucción de las ciudades y la celebración del juicio también era crucial en Janet Flanner aunque, como hemos podido ver, eligen caminos distintos para la comparación.

La visión sobre la ciudad se complementa con una auto-reflexión sobre la labor de los corresponsales, sobre el sentido de sus crónicas o el hecho de centrarse únicamente en aquellos momentos del juicio que podían considerarse estelares. La diferencia entre los corresponsales residía para West en los que habían venido al juicio en la apertura y al final del mismo, y los que tuvieron una experiencia prolongada a lo largo de las distintas sesiones. Una idea que reaparecerá nuevamente formulada en algunos de los

---

<sup>449</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, cit., p. 82.

<sup>450</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, cit., p. 53.

<sup>451</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, cit., p. 63.

reportajes sobre el juicio a Eichmann y que servirá de crítica al trabajo desempeñado por Hannah Arendt (al subrayar su ausencia en muchas de las sesiones del proceso).

En lo referente a los acusados se percibe la evolución de los primeros instantes, cuando se llega al corazón del enemigo del mundo, y el final -cuando se acerca la condena- en los que *sale a luz el hombre que hay dentro del asesino*. Los acusados encuentran motivos de diversión en los momentos en que los jueces no aciertan con la pronunciación de sus nombres, y West definía esta situación como estar al acecho de la menor ocasión para la risa (salvo esos instantes los rostros se muestran inexpresivos). Y en el momento en que se lee la sentencia donde se les condena a muerte o se les absuelve, Rebecca West recoge un pensamiento que también nos acerca a Arendt: el gran logro de Núremberg era enterarnos de que habían hecho, pero no teníamos ni idea de por qué lo hicieron<sup>452</sup> (me refiero a la discusión sobre los motivos). Por contra, se aleja de Arendt al describir a los condenados como *dementes* (por ejemplo al referirse a Hess dice, *resultaba llamativamente loco: tan claramente loco que parecía una vergüenza someterlo a juicio*<sup>453</sup>) o en el número de páginas dedicadas a explicar unas u otras razones para la pena de muerte y a especular sobre el tipo de muerte que merecían.

Como decía con anterioridad, el *The New Yorker* ha continuado la tradición de dedicar espacio en sus páginas a procesos judiciales en los que se dirimen responsabilidades sobre hechos acaecidos durante el exterminio. Después de Janet Flanner, Rebecca West y Hannah Arendt, merece la pena mencionar un artículo reciente publicado por Elizabeth Kolbert: “The last trial. The impossibility of justice for the Holocaust” (16 de febrero de 2015) dedicado a pensar el juicio de Oskar Gröning y las implicaciones de hacer memoria en el espacio de las ciudades<sup>454</sup>. En su caso el juicio es visto -también- como algo ceremonial y lo vincula con formas de arte.

El artículo comienza con un recorrido biográfico por la vida de Oskar Gröning desde sus juegos infantiles con un niño judío hasta el día que se puso un uniforme de las SS y fue enviado a Auschwitz a ejercer como *contable* en las requisas de los bienes judíos. Considera que su biografía puede analizarse teniendo presente una serie de decisiones

---

<sup>452</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, cit., p. 95.

<sup>453</sup> West, Rebecca., “Invernadero con ciclámenes I”, cit., pp. 105 y 29 respectivamente.

<sup>454</sup> Kolbert, Elizabeth., “The last trial. The impossibility of justice for the Holocaust”, *The New Yorker*, 16 de febrero de 2015, pp. 24-30.

que condicionaron su participación en el exterminio y su detención posterior. Nos dice que al acercarse el final de la II Guerra Mundial, Oskar Gröning fue destinado en una unidad de combate en las Ardenas, más tarde fue detenido por los aliados y pasó dos años en Gran Bretaña; después regresó a Alemania y trabajó en el departamento de recursos humanos de una empresa hasta su jubilación. Fue un poco más tarde cuando su historia saltó al espacio público y fueron varios los reportajes y entrevistas dedicados a contar su vida en Auschwitz. Y es a mediados de 2015 cuando comienza a ser juzgado por cargos de complicidad en el asesinato de miles de personas.

Elizabeth Kolbert se propone viajar a Berlín para presenciar la colocación de una placa que recuerda a la madre de su abuelo muerta en Auschwitz. La coincidencia entre la celebración del juicio a Oskar Gröning y erigir un monumento a la memoria de un familiar asesinado en un campo de exterminio, es la conexión que encuadra los primeros párrafos de su reportaje. Posteriormente recoge comentarios sobre las distintas generaciones alemanas y su relación con la generación de los perpetradores del exterminio o las distintas fases por las que ha atravesado la justicia al Holocausto. Elizabeth Kolbert clasifica en tres etapas los esfuerzos por sentar en un banquillo de los acusados a los nazis que cometieron crímenes contra la humanidad.

La fase inicial es descrita como la propia de un guión de cine, un tiempo donde los acusados son presentados como villanos o demoníacos y que tiene en Núremberg el escenario de referencia. La segunda etapa se corresponde con los juicios a funcionarios de menor escala encargados de la gestión del exterminio y son juicios en los que la línea entre la culpa y la inocencia no es fácil de trazar, y en muchos casos los juicios terminan en absoluciones. La tercera comienza con el juicio a John Demjanjuk, juzgado por su participación en los crímenes cometidos en el campo de exterminio de Sobibor, y que rehízo su vida en EEUU hasta que fue extraditado y juzgado en Israel. El juicio en Israel terminó en la fase de apelación (1993) con su absolución, ya que fue juzgado por su labor en Treblinka y más tarde, cuando los archivos de la URSS estuvieron disponibles, se comprobó que en este campo no había estado destinado. En 2009 su caso se reabrió en Alemania y en 2011 fue condenado. La revisión del caso le permite a Elizabeth Kolbert preguntarse por la posibilidad de auto-corrección de la ley o sobre si el juicio y su condena significaban el triunfo del Estado de Derecho.

Al final del artículo regresa al motivo que le llevó a Berlín: la colocación de una placa en memoria de la madre de su abuelo muerta en Auschwitz. A través de su ejemplo íntimo narra el proyecto *Stolpersteine* dirigido por Gunter Demnig y que tiene por objetivo colocar una placa en la pared o en la acera en memoria de cada víctima del nazismo (suelen colocarse en la que fuera la última vivienda de la víctima antes de la deportación). La descripción de la colocación de las placas de la memoria se acompaña de una reflexión final sobre los procesos judiciales -como el de Oskar Gröning- en los que la justicia se muestra incapaz de dar cuenta de la enormidad del Holocausto. Juicios considerados como otro tipo de ceremonias o arte público.

Sin menospreciar la importancia de un medio como el *New Yorker* y sin obviar su compromiso en la cobertura de procesos judiciales como los de Núremberg, Eichmann o el de Oskar Gröning, merece la pena intentar comprender que la misión encomendada a Arendt no fue una misión aislada. Quiero decir, que junto a ella, un número importante de periodistas tuvieron la responsabilidad de cubrir el proceso para otros medios de comunicación. De esa labor, de las comparaciones enriquecedoras entre los relatos ofrecidos, nace la cuestión de los *corresponsales de la culpa*. Entre los corresponsales encargados de cubrir la información sobre el juicio a Eichmann me detendré en los trabajos de Martha Gellhorn, Harry Mulisch, Lawrence Fellows y Haim Gouri. Es cierto que pueden faltar algunos nombres, pero también lo es que la elección de los mismos responde a un objetivo concreto: sus reportajes ofrecen la posibilidad de comparar puntos de vista comunes o divergentes sobre Eichmann y ayudan a repensar las contribuciones de Arendt.

### 3.2.2.1. Corresponsales de la culpa

La voz de los *corresponsales de la culpa* es una voz difractada (ante lo opaco del sujeto juzgado) que arroja una luz distinta a la de los jueces o fiscales y esa voz fue/es una voz fundamental para la construcción de una esfera pública concernida por el daño. La elección del término *corresponsales de la culpa* nace de la búsqueda de un concepto que permita pensar la labor y la experiencia de los enviados a cubrir juicios en los que se dirimen responsabilidades por hechos calificados como crímenes contra la humanidad o genocidio. Una misión que permite -desde mi punto de vista- reconocer otros modos de elaboración de la experiencia secundaria. Arendt ya alertó -en una respuesta a sus críticos- que entre los métodos de hallar la verdad histórica había que atender a las voces de *los periodistas, los historiadores y, finalmente, los poetas*<sup>455</sup>. Aquellos enviados especiales -los periodistas- nos legaron relatos fascinantes por su profundidad reflexiva y desde luego, son notas ineludibles para aclarar la verdad de los hechos vividos en Jerusalén.

Antes de entrar en materia diré que el trabajo de los corresponsales de la culpa se diferencia de la labor encomendada a los corresponsales de guerra por diferentes motivos, pero principalmente por su proximidad ante el daño producido. El corresponsal de guerra se encuentra en cercanía respecto al daño y su testimonio representa la oportunidad de dar a conocer lo sucedido con inmediatez; el corresponsal de guerra, en muchas ocasiones, es un testigo que habla en primera persona. En el caso de los corresponsales de la culpa hay una distancia temporal frente al daño y su voz es una voz que participa de la elaboración de la experiencia secundaria.

Si nuestro objeto de estudio fuera la II Guerra Mundial bastaría situar las crónicas de corresponsales de guerra como Cornelius Ryan en contraposición a los artículos de Rebecca West o Janet Flanner sobre los juicios de Núremberg para encontrar los matices que diferencian sus aproximaciones. Las crónicas mencionadas colaboran en la construcción de un espacio público concernido por el daño, pero la cobertura de los

---

<sup>455</sup> Arendt, Hannah., “El formidable Doctor Robinson”, en ID., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, cit., p. 180.



procesos judiciales nos sitúan en una fase ulterior de elaboración de la memoria y la experiencia no es una experiencia primaria sino una experiencia secundaria.

En primer lugar me centraré en la labor de Martha Gellhorn enviada por la revista *The Atlantic* para cubrir el juicio a Eichmann. Después de su experiencia en Jerusalén publicó -en febrero de 1962- un artículo con el título: “Eichmann and the Private Conscience”<sup>456</sup>. Por motivos que voy a enumerar, su lectura del juicio está animada por preguntas semejantes a las que están en el reportaje de Hannah Arendt: *¿Cómo es posible? ¿Cómo puede haber sido lo que fue y hacer lo que hizo?* Preguntas que se formulan desde la consideración de que Eichmann no era un loco, sino un hombre en su sano juicio. Y junto a estas preguntas, también, atiende al papel de los testigos: los gestos de solidaridad en tiempos oscuros y el valor de la resistencia.

Dibuja el retrato de Eichmann como el propio de un hombre cuerdo que ejercía su labor burocrática con destreza a la par que con inhumanidad y que merece ser estudiado para comprender las dimensiones completas del hombre en el siglo XX<sup>457</sup>. Para Martha Gellhorn, lo inquietante de Eichmann es su pertenencia a la especie humana (no lo excluye de ella) y la posibilidad abierta de que vuelvan a aparecer hombres como él. Su preocupación principal es la confesión de Eichmann respecto a la necesidad de ceder las cuestiones de conciencia al jefe del Estado o soberano: cesión que absuelve de responsabilidad, de sentimiento de culpabilidad, de pensar críticamente. En su opinión es preciso revitalizar la importancia de la conciencia privada -garantía de la dignidad- como barrera o protección para el mundo civilizado.

Después de su publicación sobre el caso Eichmann, en febrero de 1964, Martha Gellhorn publicó un reportaje sobre la situación social y política en la Alemania de posguerra. Entre sus conclusiones se encuentran ideas que están presentes en su valoración del caso Eichmann, por ejemplo: la obediencia disciplinada como modo de

---

<sup>456</sup> Gellhorn, Martha., “Eichmann and the Private Conscience”, <https://www.theatlantic.com/past/docs/issues/62feb/eichmann.htm>

<sup>457</sup> “Correspondents such as Gellhorn, who attended the trial in person, could also watch the proceedings on closed-circuit monitors in the press room of Beit Ha'am. Moreover, they were doubtless aware that many of their readers watched telecasts covering the proceedings, and that their minute descriptions of the defendant's appearance and demeanor would resonate with readers' own experiences of scrutinizing extended close-ups of Eichmann”. Shandler, Jeffrey., *While America Watches. Televising the Holocaust*, cit., p. 111. Respecto al papel de Martha Gellhorn ver: Stonebridge, Lyndsey., *The Judicial Imagination. Writing After Nuremberg*, cit., pp. 4-5.

justificación de la crueldad. En su artículo describe la sociedad alemana bajo el paradigma de la amnesia y la exculpación de los padres por los hijos, *una Alemania que cambia de líderes pero no de carácter*<sup>458</sup>. Además de la permanencia de determinados comportamientos y las muestras preocupantes de olvido, observa que el antisemitismo ha cambiado el rostro y se presenta como algo clandestino, que no pudo confesarse en público, pero que pervive aunque sea una emoción ilegal. Y resume la situación de Alemania como la de un país que había adaptado fácilmente el modelo económico americano pero que desconocía las Declaraciones de Derechos.

Otro caso interesante para pensar el impacto del juicio a Eichmann en los medios de comunicación es el trabajo de Harry Mulisch, quien fue enviado a Jerusalén por los editores de la revista holandesa *Elseviers Weekblad*<sup>459</sup>. Es preciso recordar que en el *Post Scriptum* del libro de Arendt se menciona el estudio de Harry Mulisch, valorando que hiciera de Eichmann la figura central de su análisis y reconociendo esenciales puntos de coincidencia<sup>460</sup>. Hoy sabemos que el punto de conexión entre ambos surgió a partir de la relación de Arendt y Mulisch con Mary McCarthy. Esta autora entablo una relación de amistad con Mulisch en el Festival de Edimburgo de 1962 y por ejemplo, en una carta -con fecha de 22 de junio de 1965- escribe a Arendt sobre lo pertinente de conocer a Mulisch<sup>461</sup>.

En enero de 1964, Harry Mulisch envió a Arendt una carta que contenía la traducción alemana del libro que recoge sus escritos sobre el caso Eichmann (*El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*) y en la que lamentaba no haber podido coincidir con ella durante la celebración del juicio. En su respuesta, el 27 de enero de 1964, Arendt agradece el envío y añade un reconocimiento importante: es un retrato fiel a los hechos<sup>462</sup>. Junto a ello discrepa en un punto, la valoración del trabajo realizado por el abogado defensor de

---

<sup>458</sup> Gellhorn, Martha., “Is There a New Germany?”, <https://www.theatlantic.com/past/docs/issues/64feb/germany.htm>

<sup>459</sup> Mulisch, Harry., *El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*, trad. Catalina Ginard Féron, Ariel, Barcelona, 2014.

<sup>460</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., pp. 407-408.

<sup>461</sup> Arendt, Hannah., y McCarthy, Mary., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, cit., p. 290.

<sup>462</sup> Para conocer la correspondencia entre Hannah Arendt y Harry Mulisch puede visitarse la siguiente web: <http://www.harry-mulisch.nl/briefwisseling-van-hannah-arendt-en-harry-mulisch/>

Eichmann. Para Arendt la defensa del Dr. Servatius fue inadecuada incluso tomando en consideración que se encontraba en inferioridad respecto al trabajo de investigación realizado desde la fiscalía.

El primer artículo de Harry Mulisch sobre el juicio aborda la cuestión del veredicto y la ejecución de Eichmann. Entre sus consideraciones se encuentra una idea que puede ponerse en paralelo al concepto de banalidad del mal: “Eichmann no sólo no sabía lo que hacía mientras transportaba a cientos de miles de víctimas hacia las cámaras de gas, sino que, en cierto sentido, ni siquiera sabía que hacía algo”<sup>463</sup>. Una imagen de Eichmann que se presenta como no alejada de la del común de los mortales y que es analizada como la propia de una persona incapaz de sentir arrepentimiento o remordimiento alguno. En un paso posterior sostiene que la ejecución de Eichmann es para nosotros, los espectadores del caso, y que contiene un mensaje: puede hacerse algo, puede hacerse justicia. Unos párrafos en los que se confrontan los roles de los jueces y el papel de los verdugos.

En su reportaje también pueden leerse cuestiones relativas a la competencia del tribunal para juzgar a Eichmann. Un asunto que es descrito del siguiente modo: la mayoría tiene dudas de la competencia del tribunal en un sentido jurídico pero casi todos consideran que a los judíos les asiste la razón. Además de la preocupación reflejada por las competencias del tribunal también hace una descripción de la sala del juicio que recuerda a las reflexiones de Arendt sobre la teatralidad del proceso. Otras coincidencias con Arendt son su descripción del fiscal (del que dice que a pesar de adoptar la pose de un orador brillante, no lo es) y la valoración positiva del juez Moshe

---

<sup>463</sup> Mulisch, Harry., *El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*, cit., p. 13. Recordemos la siguiente observación de Antonio Gómez: “Hannah Arendt lo planteó con una crudeza polémica en su tesis sobre la banalidad de mal. Lo característico de los estados totalitarios consiste en que, a diferencia de la simple tiranía, borran toda posibilidad de realización del individuo: convierten a los seres humanos en meros agregados, carentes de juicio y de opinión, al servicio de una máquina ciega. Seres planos y despersonalizados, dispuestos tanto a sacrificarse como a cometer un crimen si se les exigía, pero incapaces de entender ni siquiera, como en el caso de Eichmann, la pregunta por la responsabilidad de su crimen”. Gómez Ramos, Antonio, “El duelo del siglo. Notas sobre un ensayo de Imre Kertész”, *Azafea* n.º. 7, 2005, p. 109. También encontramos el desarrollo de la idea mencionada en la aproximación de Julián Marrades: “Arendt, en cambio, propone otra explicación: puesto que Eichmann no era un estúpido, ni un monstruo, ni un doctrinario, y en conjunto su testimonio podía considerarse veraz, su conclusión es que fue “la pura y simple irreflexión” la que le hizo “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal” y le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”. Marrades, Julián., “La radicalidad del mal banal”, cit., p. 88.

Landau (“Todos, incluida la defensa, lo admiran sin reservas. Si hay algo que está por encima de cualquier duda, es que presidirá este juicio de forma justa”<sup>464</sup>).

Entre las diferencias entre el enfoque de Harry Mulisch y la mirada de Hannah Arendt, se encuentra la atención de Mulisch a detalles que estaban más allá de la sala del tribunal. Por ejemplo, presta atención al comportamiento de la sociedad (desde los policías que rodean el edificio o hacen de acomodadores en la sala, a los ciudadanos que pasean por las calles) y también a la manera en que el proceso es contado por los medios de comunicación. Por un lado, define la atmosfera del proceso, desde la temperatura hasta la descripción de quien se aburre, pasando por los números tatuados en el brazo del militar encargado del sonido de las grabaciones presentadas como pruebas en el proceso. Y por otro, detalla como las cámaras filman el rostro de Eichmann y del fiscal alternativamente, y también como se detienen en recoger los rostros expresivos del público y la inexpresividad del juez Landau.

Asimismo recoge conversaciones privadas con figuras importantes del juicio, por ejemplo, con Wechtenbruch ayudante del abogado Servatius (respecto a los recursos económicos con los que contaban para realizar la defensa) o con el fiscal Hausner (sobre la inconveniencia de comparar a Eichmann con Gengis Kan). Y hace descripciones prolijas de los paisajes de Israel, mostrando las interrelaciones entre el pueblo de Israel y los lugares sagrados, deteniéndose en datos de la historia más reciente pero también en vestigios más antiguos, así como en las celebraciones (por ejemplo, la fiesta organizada el Día de la Independencia). Contenidos que pueden verse como aportes a una *geografía psíquica*, término que él mismo emplea para definir como concretos aspectos psíquicos se asocian con determinados lugares geográficos.

Hay una idea que señalaba al hablar de la sala del tribunal y la teatralidad del proceso (de la mano de Shoshana Felman, Susan Sontag, Lawrence Douglas o de la propia Arendt): la relación entre el juicio y el arte. Este aspecto también tiene importancia en Mulisch quien contempla el juicio como *una creación artística*<sup>465</sup>. Una obra teatral compuesta por distintas piezas, que integran materiales aportados por la defensa o el fiscal, y que se ordenan de la mano de los jueces. Incluso la comparecencia de Avner

---

<sup>464</sup> Mulisch, Harry., *El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*, cit., p. 58.

<sup>465</sup> Mulisch, Harry., *El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*, cit., p. 79.

Less (primer instructor del proceso) frente a Eichmann es descrita como un reencuentro en el escenario.

Uno de los medios de comunicación que más atención prestó al caso Eichmann fue el *New York Times*. El primer artículo que quisiera mencionar de los aparecidos en el *New York Times* sobre el caso Eichmann es “Eichmann Report Decried by Israel” -con fecha 31 de mayo 1960. En el mismo se informa sobre la acusación por parte del Gobierno Israelí al corresponsal del *New York Times* en Jerusalén -Lawrence Fellows- de informar con poco rigor sobre la situación de Eichmann (en particular respecto a la situación de su familia). Es un artículo que muestra preocupación por que se oculten aspectos importantes del caso y en el que se denuncia la censura a la que la están sometidos tanto la prensa local como los corresponsales extranjeros.

Lawrence Fellows fue el corresponsal encargado por el *New York Times* de cubrir el proceso a Eichmann y en sus artículos puede leerse una cuidada atención a lo vivido en el interior de la sala del tribunal y también a las repercusiones del caso en la sociedad civil israelí<sup>466</sup>. En un artículo publicado el 27 de febrero (“3 Judges Chosen in Eichmann Case”) informa sobre la designación de quienes serán los jueces encargados de juzgar a Eichmann. Especialmente describe el perfil y la trayectoria del juez Halevi Benyamin, un juez controvertido al que se le atribuye ser uno de los responsables en generar el movimiento de opinión que ayudó a provocar la caída del gobierno del primer ministro Moshe Sharett en 1955. E introduce una sospecha sobre si su posible dureza durante el proceso podría causar nuevas controversias (también tiene muy presentes las consecuencias del juicio a Rudolf Kastner).

En un artículo posterior (“Eichmann: Impact on Israel”) reflexiona sobre el impacto del proceso judicial en la sociedad israelí y plantea la siguiente pregunta: *¿Revivir los crímenes nazis u olvidarlos?* El artículo aparece publicado una semana después de iniciado el proceso. Habla sobre el juez Moshe Landau y narra experiencias de supervivientes del Holocausto que presencian el juicio, explicando sus motivaciones y tratando de dar forma a sus sentimientos. Plantea las dudas de los supervivientes sobre si tendría algún resultado la realización del juicio, si las leyes que se aplican son las adecuadas y si la sentencia será satisfactoria. Refleja que algunos no soportaban la

---

<sup>466</sup> Sobre el trabajo de Lawrence Fellows puede verse: Shandler, Jeffrey., *While America Watches. Televising the Holocaust*, cit., pp. 108 y 109.

sesiones del juicio y se marchaban agobiados por los recuerdos y por los sentimientos de tristeza. Y también recoge las diferentes actitudes: mientras algunos expresan su rechazo a revivir lo sucedido, otros entienden que es necesario para evitar que situaciones como esa se vuelvan a repetir.

El 18 de junio de 1961 publica “Eichmann Highlights of State’s Case”, un artículo dedicado a señalar los aspectos más destacados del caso Eichmann y los argumentos de la acusación. El juicio aparece definido como un espectáculo educativo y a la vez como un acto de justicia para los judíos que finalmente habían podido llevar al peor de sus opresores a juicio. El artículo narra que ante la preocupación del efecto que tendría el proceso en los niños de Israel las escuelas hicieron un experimento pidiéndoles que dibujaran el juicio. Ninguno dibujó a Eichmann, sangre o torturas. Se enfocaron en flores, mariposas y mujeres con niños en jardines (actitud de la que puede deducirse que el juicio despertaba sentimientos de compasión). En este artículo se narran aspectos fundamentales del papel de Eichmann en todo el proceso y la lógica impuesta por el terror nazi. Hace referencia a los primeros testigos y también recoge los intentos de la fiscalía de establecer una conexión entre Eichmann y el torrente de historias de tiroteos y la infinidad de actos de brutalidad irracional. Finalmente describe el papel de Eichmann en la deportación de los judíos húngaros en 1944.

Uno de sus artículos más interesantes es “Eichmann Trial Seen by Israelis As a Lesson for Nation Youth” publicado el 25 de junio de 1961. En este artículo cuenta que en Jerusalén nadie podía escaparse de las charlas melancólicas o discusiones sobre el juicio de Adolf Eichmann. Refleja la inquietud de la población que no tenía respuesta sobre el tiempo que duraría el drama judicial y la esperanza de los ancianos de que el juicio despertara la curiosidad en los jóvenes israelíes de conocer su herencia de sufrimiento y la vocación de estudiar la historia de un antisemitismo que nunca habían experimentado.

Plantea que existe otro trasfondo del juicio que fija la culpa en el cristianismo, o al menos en el consentimiento cristiano y en las condiciones sociales que llevaron a los nazis al poder; narra que ese sentimiento se acentuó cuando durante el juicio Eichmann se negó a prestar juramento en el nuevo testamento y juró sólo en el nombre de Dios. Recoge un texto de David Flusser, profesor de religiones comparadas en la Universidad Hebrea, que escribió en el *The Jerusalem Post* y en el que sostiene que el mayor crimen

contra el pueblo judío no se cometió en nombre de la fe cristiana: “Yo no sé quién es el Dios en cuyo nombre Eichmann juró, pero yo estoy seguro de que no es ni el Dios de Israel, ni el Dios de la iglesia cristiana”.

En el mes de julio de 1961, Lawrence Fellows publica otro artículo (“Eichmann Trial Assessed As Its End Finally Nears”) cuando se acerca el final del juicio a Eichmann. Sostiene que desde el inicio del juicio se esperaba que Eichmann fuese declarado culpable pero que esto no había impedido atraer la atención general de la sociedad israelí. Relata que el proceso había sido un ejercicio tranquilo, siempre enmarcado en la legalidad y destaca el papel moderado de la fiscalía. Reconoce que no se concebía otro veredicto que no fuera el de culpable, entre otras razones, por la cantidad de pruebas presentadas durante el proceso que demostraban la responsabilidad de Eichmann en el exterminio. Relata que Eichmann a lo largo de su interrogatorio insistió en que él no era más que una pequeña pieza dentro de la fábrica nazi de destrucción y que no fue más que un burócrata que actuó cumpliendo las órdenes dadas por sus superiores. Y afirma que entre las intenciones del juicio estaba una especie de invocación a los israelíes para conocer y responsabilizarse de su patrimonio común de sufrimiento (plantea que ni los jóvenes de Israel, ni los inmigrantes que han salido de los países orientales, sienten demasiada empatía por los judíos que murieron en Europa).

El 11 de diciembre publica “Jerusalem Quiet As Court Meets” donde describe la ciudad de Jerusalén mientras las cortes deliberan. Las reuniones y discusiones sobre si Eichmann debería morir o solo imponerle una cadena perpetua. Y las reacciones después de la lectura de la sentencia, del veredicto que le condenaba a la pena de muerte.

Si las crónicas de Lawrence Fellows sobre el proceso a Eichmann son una referencia inexcusable dentro de la prensa norteamericana, le corresponde a Haim Gouri serlo para la prensa israelí. Haim Gouri trabajó para el periódico israelí *Lamerhav* (periódico en lengua hebrea propiedad del partido Ahdut HaAvoda y por tanto, vinculado a la izquierda sionista israelí) y más tarde sus crónicas se recogieron en un libro con el título: *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann* (la primera edición en inglés se publicó cuatro décadas después del juicio a Eichmann). Su

publicación, según el parecer de Lawrence Douglas, podía ayudar a cuestionar el monopolio histórico de interpretación del caso Eichmann ejercido por Arendt<sup>467</sup>.

El reportaje de Haim Gouri comienza el primer día del juicio con una descripción de Eichmann sentado como si fuese una estatua y refleja las palabras iniciales del juez M. Landau sobre los cargos que pesaban sobre el acusado, entre ellos, la planificación de los transportes masivos bajo condiciones inhumanas. La percepción de estar viviendo un acontecimiento de enorme relevancia está presente en cada una de sus palabras y finaliza su primer artículo recogiendo una conversación con un oficial de policía en la que le comenta que nunca ha habido tantos periodistas en un evento como en el juicio a Eichmann -incluso más periodistas que *cuando Khrushchev dio su discurso en las Naciones Unidas*<sup>468</sup>.

La obra de Haim Gouri se mueve entre la documentación precisa de lo vivido dentro de la sala del tribunal y sus efectos sociales en Israel. Un dentro/fuera que enriquece sus crónicas y que nos deja reflexiones inquietantes: entre ellas, por ejemplo, al contar la historia de unos periodistas franceses que acudieron a una escuela y en la que presenciaron que junto a la explicación de lo que estaba pasando en el tribunal surgió una pregunta sobre el por qué el ejército judío no intervino para prestar la ayuda necesaria a los judíos europeos. La dialéctica entre la celebración del juicio y los festejos por el día de la Independencia es otro de los elementos que no pasa por alto Haim Gouri y que como hemos visto también aparecía en Harry Mulisch<sup>469</sup>.

Desde la perspectiva de Haim Gouri las palabras de las víctimas pronunciadas en la sala del tribunal adquieren una fuerza impredecible que se combina con el silencio del público y con la frialdad de los jueces. Aporta descripciones intensas del ambiente que se respiraba en la sala: por ejemplo las sensaciones de ver a los testigos terminar su declaración y sentarse entre el resto del público, o cuando se presenta material filmico sobre el exterminio y analiza cómo reaccionan los ciudadanos y sus comentarios sobre

---

<sup>467</sup> Douglas, Lawrence, "Back to the Booth", [http://www.jbooks.com/nonfiction/index/NF\\_Douglas\\_Gouri.htm](http://www.jbooks.com/nonfiction/index/NF_Douglas_Gouri.htm)

<sup>468</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, trad. Michael Swirsky, Wayne State University Press, Detroit, 2004, p. 5.

<sup>469</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 15.



lo que no recoge la cámara<sup>470</sup>. Entre los testigos diferencia el eje temporal en que se inscriben sus testimonios (el antes, el durante y el después del exterminio -la liberación de los campos y la continuidad de la vida). Para Gouri la historia de la destrucción de los judíos europeos durante el juicio a Eichmann se articula en torno a dos líneas: primera, tomando en consideración las ciudades o países de pertenencia y segunda, mencionando lo vivido en los campos donde se cometieron los mayores crímenes durante el nazismo.

El relato de Haim Gouri tiene muy presente ambos ejes: primero recogiendo los testimonios que narran las experiencias de cada una de las comunidades judías y el análisis de los métodos y consecuencias de las deportaciones; y segundo, a través del relato de lo sucedido en cada uno de los campos de exterminio. En los reportajes de Gouri está también presente la vida después de la experiencia del exterminio haciendo hincapié en las profesiones (por ejemplo, si son maestros dice el nombre de la escuela donde ejercen su profesión) o procedencias de los testigos (diciendo el lugar de Europa del que provenían y la ciudad israelí en la que viven). Un punto que para el lector israelí del momento le obliga a reconocer que entre sus vecinos se encuentra la memoria de la destrucción y añade algo más: algunos de los que habían padecido tremendos sufrimientos en Europa luego lucharon por la independencia de Israel<sup>471</sup>.

En sus artículos trata de condensar algunas de las conversaciones que mantuvo durante el proceso con supervivientes del Holocausto que asisten al juicio a testificar o a presenciar lo que estaba ocurriendo en la sala del tribunal. Entre ellas, aporta -por ejemplo- la reflexión de un judío húngaro que asombrado ante la caracterización de Eichmann como un funcionario de menor rango únicamente ocupado de problemas logísticos y de transporte, dice que *si Eichmann sólo se hubiera limitado a cumplir órdenes sus padres podrían seguir con vida*. En algunos casos su relación con los testigos es personal, o al menos, reconoce como familiares sus rostros y hace memoria recordando en que calles pudieron cruzarse o los lugares donde podría haber sido factible coincidir.

---

<sup>470</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 20.

<sup>471</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 123.

Y además de las conversaciones con los supervivientes también atiende al papel de los corresponsales. Por ejemplo cuando al ser tratadas -durante el juicio- las condiciones de vida y muerte de la comunidad judía holandesa, los periodistas de este país dieron cuenta de dicha información y se honró la memoria de las víctimas veinte años después. Otro ejemplo es cuando el testigo Eliyahu Rosenberg presta declaración y describe el proceso de limpieza de las cámaras de gas, recordando que algunos niños permanecían con vida y luego fueron tiroteados; y Gouri añade en su descripción que en ese momento los periodistas alemanes se habían marchado de la sala. Como vemos, Gouri también analiza su presencia o ausencia en la sala según avanza el proceso. Y a este respecto resulta curioso cuando dice que después de treinta días del inicio del juicio la mayoría de los corresponsales fueron marchándose (a excepción de los periodistas israelíes y de la mayoría de los alemanes) y que poco a poco fue quedándose vacía la sala donde se acogía a los profesionales de la información.

Un vacío progresivo que iba a ser llenado por ciudadanos israelíes de todas las edades y de todas las condiciones sociales. Con el reflejo de esta evolución no sólo describe la actitud de una parte de la prensa y del funcionamiento de los medios de comunicación internacionales, o del tiempo que perduran en primera página ciertas noticias que merecería una mayor preocupación, sino que anticipa un análisis sobre la evolución del juicio en la conciencia de la sociedad israelí. Al principio sólo acudían los periodistas, las víctimas o sus allegados, pero después en la sala del tribunal se encontraba una representación general del país<sup>472</sup>.

La mirada de Gouri tiene un elemento señalado por Rebecca West, me refiero a cuando la escritora diferenciaba entre los periodistas que sólo asistían a la primera y última sesión del juicio a los jerarcas nazis en Núremberg y los que evitaban perderse el resto del proceso y permanecieron ejerciendo su labor durante cada día del juicio. Haim Gouri pertenece a la segunda categoría de corresponsales descrita por West. Él asiste a cada una de las sesiones y el lector de sus crónicas puede rastrear lo más significativo de cada jornada con un detalle que produce asombro e incluso cuando no puede acudir recoge a través de otros lo ocurrido durante su ausencia.

---

<sup>472</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., pp. 72 y 73.

Hubo sesiones durante el juicio a Eichmann que para casi todos los corresponsales merecieron ser analizadas y entre las mismas, cabe recordar la ya citada de Salo Baron que fue objeto de reflexión tanto por Arendt (he incluido reflexiones al respecto en el capítulo dedicado a las salas de los tribunales como espacios de elaboración de la experiencia secundaria) como por Mullisch o por el propio Gouri. Sin embargo, y en esto recae el interés de la comparación, ponen el acento en temas distintos: en el caso de Haim Gouri la importancia de la intervención del historiador Salo Baron será el haber desglosado los aportes de la cultura judía (en esto coincide con todos los corresponsales) pero también el hecho de ser el punto de inflexión del juicio que camina desde la descripción de la enriquecedora vida cultural judía europea a su transformación en cenizas. Las palabras de Salo Baron, por más que sean una y otra vez re-leídas, tienen para un lector contemporáneo incluso más fuerza simbólica que la primera intervención del fiscal Gideon Hausner y en su día conmovieron profundamente -a pesar del tono propio de la cátedra- a los corresponsales que asistían al juicio.

También el colapso de Dinur, que he analizado en la comparativa entre Arendt y Felman (en el capítulo dedicado a Shim'on Srebrnik), es recogido de una manera un tanto distinta. No es la teatralidad o la veracidad de lo que le sucede lo que le preocupa, no hay motivo para preguntarse si es una interpretación más o menos lograda, directamente lo que cuestiona Gouri es su presencia en la sala cuando su desmayo era inevitable<sup>473</sup>. Y se ocupa en mayor medida por las relaciones entre las formalidades requeridas por el proceso judicial y el testimonio de Dinur como retorno al planeta de las cenizas, dicho de otro modo, la dialéctica entre el derecho y la memoria que recupera el significado de la experiencia concentracionaria.

En uno de los puntos donde más se reflejan las diferencias entre los distintos reportajes es en la valoración que merecen los testimonios que tenía un valor simbólico para la construcción de un relato de la resistencia judía. Como ejemplo puede citarse las diferentes reacciones ante los testimonios de S. Grynszpan o A. Kovner, las historias contadas por cada uno de ellos se convirtieron en mitos dentro de la lectura de la resistencia judía al nazismo.

---

<sup>473</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 129.

Respecto a Grynszpan, Haim Gouri sostiene que su testimonio era impactante por su significado para la resistencia pero también porque vive en Haifa y sin embargo su voz parece provenir de otro mundo (un ejemplo más de la familiaridad, proximidad o incluso vecindad, con la que trata a algunos de los testigos); descripción que contrasta con Arendt cuando al referirse a la historia de la familia Grynszpan dice: “El tribunal dio por sentado que fue un acto de venganza por la expulsión de unos diecisiete mil judíos polacos, entre ellos la familia del propio Grynszpan, del territorio alemán, en el curso de los últimos días de octubre de 1938, pero es criterio general que tal explicación difícilmente puede ajustarse a la realidad de los hechos. Herschel Grynszpan era un psicópata, incapaz de terminar los estudios secundarios, quien durante años estuvo yendo de París a Bruselas y de Bruselas a París, rebotado de una a otra ciudad por las sucesivas órdenes de expulsión de su persona”<sup>474</sup>. Es decir, Gouri toma por cierto la interpretación del atentado contra Ernst vom Rath (cometido por Herschel Grynszpan el 7 de noviembre de 1938) como un gesto valiente de resistencia y sin embargo, Arendt desconfiaba de la credibilidad de dicha lectura.

Ante el discurso de Kovner sucede algo similar, Gouri admira de él su manera de narrar lo vivido en la ciudad de Vilna y su precisión al responder a la pregunta sobre la resistencia: *la dificultad de resistir residía en la inexistencia de una organización con la autoridad suficiente para planificar la lucha y por tanto, las dificultades de crear la resistencia bajo condiciones de terror y en soledad*<sup>475</sup>. Para Arendt la historia de Kovner es relevante por incorporar su relación con el sargento Anton Schmidt que había colaborado con la resistencia y que más tarde fue ejecutado, y del que Kovner escuchó por primera vez el nombre de Adolf Eichmann. No obstante la descripción de Kovner de Arendt dista mucho de la de Gouri: “En el estrado se encontraba Abba Kovner, «poeta y novelista», que en vez de prestar declaración testifical había pronunciado un discurso con la seguridad propia de quien está habituado a hablar en público y se irrita ante las interrupciones”<sup>476</sup>.

---

<sup>474</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 329.

<sup>475</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., pp. 44-47. La historia del gueto de Vilna y la organización de la resistencia, esbozada en el testimonio de Kovner puede enriquecerse con la lectura de: Grossman, Vasili., y Ehrenburg, Ilyá., *El libro negro*, trad. Jorge Ferrer, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011, pp. 541-544 y pp. 597-648, respectivamente.

<sup>476</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 333.

Entre los ejemplos de la resistencia judía al nazismo también incorpora las rebeliones en el interior de los campos y que tuvieron por objetivo la destrucción de la maquinaria nazi de aniquilación. Los resistentes de los campos se yuxtaponen a las figuras nazis y su heroicidad ocupa una posición relevante: por ejemplo cuando se narra la historia de que en Birkenau se rebelaron los miembros del *Sonderkommando* y lograron destruir buena parte de la infraestructura diseñada por los nazis para el exterminio y se homenajea a hombres y mujeres como Rosa Robota<sup>477</sup>.

El fuerte contraste en la valoración de los testimonios no sólo es posible analizarlo en el caso de la resistencia, sino también al tratar testigos como el Juez Michael A. Musmanno (en el siguiente epígrafe aparecerá de nuevo su figura al recordar algunas de las críticas más notables contra la contribución teórica de Arendt). Para Haim Gouri la voz del Juez Musmanno es la voz de los vencedores y considera que su intervención fue clara, severa y relevante porque sirvió para establecer la responsabilidad de Eichmann en el exterminio a partir de las declaraciones o confesiones de otros nazis que fueron juzgados en Núremberg<sup>478</sup>. En Arendt, la voz de Musmanno es singular porque es uno de los dos testigos no judíos que participaron en el proceso (el otro era Heinrich Grüber -no obstante, cabe recordar que también fueron oídos los testimonios de nazis cuyas declaraciones fueron grabadas y presentadas en Jerusalén) y sin embargo su testimonio le deja algunas dudas respecto a la verdadera responsabilidad de Eichmann: “el señor Musmanno había interrogado a los acusados de Núremberg, mientras se hallaban encarcelados. Y Ribbentrop le dijo que de nada se hubiera podido acusar a Hitler, si no hubiera caído bajo la influencia de Eichmann. El señor Musmanno no creyó cuanto le dijeron, pero sí creyó que Eichmann había sido nombrado para llevar a cabo su misión por el propio Hitler, y que Eichmann «ejercía sus funciones empleando como portavoces a Himmler y a Heydrich»”<sup>479</sup>.

Al finalizar las comparecencias de los 111 testigos a lo largo de 74 sesiones (mañana y tarde), y mientras el abogado de la defensa intenta cuestionar la obtención de algunas pruebas contra Eichmann, Gouri dice: ya tenemos toda la verdad, y nada más que la

---

<sup>477</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 115.

<sup>478</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., pp. 62-64.

<sup>479</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 305.

verdad y por primera vez. Es un elemento importante en su reportaje comprender que había una versión distinta del exterminio, y que esa era la contenida en el testimonio de las víctimas, y que por fin esa interpretación había sido dada. Y añade que el juicio podría prolongarse hasta el infinito porque sigue habiendo un gran número de testigos dispuestos a comparecer en el juicio.

Luego recoge algunos de los elementos más significativos de la declaración de Eichmann. Una declaración que se inicia en nombre de Dios y que continúa acentuando su atracción por la cultura, política y tradición judía. Y es muy emotivo cuando Gouri recoge de manera textual lo dicho por Eichmann sobre la lectura de *El Estado Judío* de Herzl y añade: *nosotros recordamos la inscripción “Estado Judío” encima de la entrada a la cámara de gas*<sup>480</sup>. Son los momentos en que Gouri discrepa de las editoriales que presentan a los nazis como hombres sin educación o altamente formados, e introduce otra perspectiva que podría resumirse así: la complicidad de una gran número de personas de todas las profesiones y de todos los niveles de formación académica en el exterminio. Por tanto, no encuentra en el argumento de la formación el factor determinante que explica el comportamiento de los nazis durante el exterminio y más bien alerta ante ese tipo de explicaciones que pueden dar coartados o restringir la amplitud de la culpa.

En el reportaje de Gouri también encontramos comentarios sobre Núremberg, principalmente, cuando Eichmann se declara como no culpable de determinados hechos. Es precisamente en ese momento cuando Haim Gouri establece paralelismos entre la declaración de Eichmann y otros nazis, y recuerda el documental *Noche y Niebla* (hace referencia al momento en que los nazis se declaran como no culpables y aparecen las imágenes de la barbarie cometida obtenidas tras la liberación de los campos).

Pienso que en el reportaje de Gouri hay una característica que le separa del resto de reportajes mencionados: a través de sus palabras vemos el juicio con los ojos de un *sabra*, es decir, su mirada sobre el proceso es la mirada de quien ha nacido en Israel<sup>481</sup>. Este elemento, subrayado por Lawrence Douglas, es una de las claves para entender la importancia de sus textos y lo interesante de establecer comparativas con el resto, y

---

<sup>480</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 146.

<sup>481</sup> Douglas, Lawrence, “Back to the Booth”, cit.

especialmente con Arendt. Como he dicho con anterioridad, Gouri estuvo presente todo el proceso y la construcción de sus notas sobre el mismo recuerda a la escritura de un diario (aspecto que el mismo reconoce en abril de 1962<sup>482</sup>). Y en ese diario se comprende la evolución del pensamiento del propio Gouri. No es una idea central la que guía cada uno de sus pasos, sino que reacciona ante lo no era posible de prever antes de la celebración del juicio.

En el año 2003 regresó a su escrito e incorporó un artículo en el que recogía sus impresiones sobre el juicio después del tiempo transcurrido. Una idea está presente: el juicio fue como *una universidad abierta en la que se impartió una enseñanza fundamental para la memoria nacional israelí*<sup>483</sup>. Considera que los nacidos en Israel tuvieron en aquel juicio la primera explicación global del horror de la Solución Final y que los supervivientes lograron -por fin- contar su historia. En sus conclusiones también recoge que su relación con algunos de los testigos se mantuvo en el tiempo (por ejemplo con Eliyahu Rosenberg) y como después del juicio se transformó en otra persona, y finaliza su escrito recogiendo sus impresiones sobre su visita al campo de Maidanek en 1981 y apoyado en versos de poetas que dan cuenta del horror vivido en Polonia.

Hannah Arendt, Martha Gellhorn, Harry Mulisch, Lawrence Fellows y por supuesto Haim Gouri, llevaron a los lectores de su tiempo y conducen a sus lectores de hoy, a conocer lo vivido en Jerusalén en la primavera de 1961. Cada una de las crónicas de aquellos corresponsales de la culpa contiene aspectos singulares que enriquecen la apropiación de lo vivido en la sala del tribunal. Cabe pensar que sin ellos las enseñanzas de aquel juicio histórico no hubiesen alcanzado tanta dimensión social y profundidad. Los capítulos de aquella historia de la *Shoah* permanecen abiertos para la investigación teórica y para la memoria del exterminio.

---

<sup>482</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 317.

<sup>483</sup> Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, cit., p. 322.

### 3.2.2.2. Arendt bajo sospecha

A continuación mi reflexión girará sobre el debate generado después de la publicación de Arendt de *Eichmann en Jerusalén* en el *The New Yorker* (algo de ello anticipe al hablar, por ejemplo, de su correspondencia con Gershom Scholem). Basta pensar en los innumerables artículos que aparecieron en algunas de las revistas de referencia de la época (*Commentary*, *Partisan Review*, *Dissent*, *The New Leader*, *The New Republic*...) para reconocer lo prolongada y relevante que fue la polémica sobre *Eichmann en Jerusalén*. La dimensión y alcance de la polémica hace que resulte difícil establecer una jerarquía sobre la importancia de los artículos aparecidos en los distintos medios de comunicación, ya que muchos de los participantes en la discusión eran figuras de gran prestigio intelectual y con notable influencia social y política. Y tampoco es sencillo desentrañar la madeja de relaciones personales, orientaciones ideológicas o perfiles de los editores, aspectos que -en principio- nos servirían de ayuda para que la brújula de nuestra investigación siempre mirara al deseado norte -que en mi caso no es otro que conocer las consecuencias después de la tormenta de ideas.

Antes que nada quiero señalar la importancia del texto de George Salomon “America's Response” recogido en *American Jewish Year Book* en 1962 en el que podemos encontrar una primera y cuidada fotografía del reflejo del caso Eichmann en los medios de comunicación de los EEUU y que ayuda a encontrar motivos para entender la repercusión que meses después tendría el trabajo de Arendt<sup>484</sup>. En este ensayo George Salomon sitúa el eco mediático del juicio a Eichmann al mismo nivel de acontecimientos como el primer vuelo espacial soviético (una comparativa que he mencionado con anterioridad) o con la invasión de bahía Cochinos en Cuba.

Cuando George Salomon investiga la recepción del juicio a Eichmann en EEUU evita considerar como determinantes los puntos de vista políticos tradicionalmente defendidos por cada medio para explicar el tipo de cobertura que realizaron del juicio. Y

---

<sup>484</sup> Salomon, George., “America's Response”, *American Jewish Year Book*, 1962, pp. 85-103. En una línea similar pero teniendo más presentes los efectos en la ciudadanía americana y las distintas reacciones al caso -en función por ejemplo de la raza o de la confesión religiosa- podemos leer: Crespi, Irving., “Public Reaction to the Eichmann Trial”, *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 28, No. 1, Spring, 1964, pp. 91-103.



divide en dos momentos la evolución de la recepción del proceso judicial en EEUU: el primer momento sería la detención de Eichmann y es una fase en la que se suscitan debates sobre los problemas de jurisdicción y las ventajas o no, de que sea juzgado ante un tribunal internacional (la opinión mayoritaria es crítica con la posición oficial de Israel); y el segundo se abriría cuando la discusión giró hacia el reconocimiento de la importancia del juicio y sus efectos, una etapa que sería más benevolente para la imagen de Israel y de la que las instituciones judiciales y políticas israelíes saldrían reforzadas<sup>485</sup>. El excelente trabajo de George Salomon no me impide reconocer la dificultad de mencionar cada una de las referencias publicadas en distintos periódicos o atender, mediante un breve resumen, a cada una de ellas.

Ante este panorama intelectual hay que optar por la decisión de centrarse en aquellos medios que dejaron un mayor poso en la reflexión contemporánea sobre la recepción de *Eichmann en Jerusalén* y no tanto sobre el juicio. Aunque pudiera pensarse lo contrario, lo cierto es que las primeras reacciones -por ejemplo- en la prensa israelí no fueron beligerantes con el texto de Arendt. Al respecto podemos leer el artículo “El formidable Doctor Robinson” en el que Arendt dice: “el *Jerusalem Post* publicó una amistosa nota de su corresponsal; *Haaretz* publicó largos extractos; y la Shoken Publication House solicitó, para anularla después, una opción sobre la edición hebrea. Se me informó de fuentes israelíes dignas de crédito que el propio Ben Gurion había intervenido para modificar este clima”<sup>486</sup>. Dicha oscilación era analizada por Arendt como los pasos necesarios que fueron dados para convertir *Eichmann en Jerusalén* en un mal libro (intentos de desacreditar su rigor) y a su vez, convertirla a ella en una mala persona. Y como hemos visto extiende la responsabilidad de esta estrategia a la mente del primer ministro israelí.

---

<sup>485</sup> La interpretación de George Salomon puede ponerse en paralelo al siguiente trabajo: Lipstadt, Deborah E., “America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965”, *Modern Judaism*, Vol. 16, No. 3, October, 1996, pp. 195-214. El ensayo de Lipstadt se centra especialmente en la recepción del Holocausto en EEUU y en particular, en sus efectos en el seno de la comunidad judía norteamericana. Asimismo tiene muy presente la influencia de las vicisitudes de la política internacional -por ejemplo, en la década de los sesenta- para la interpretación de la relación entre la memoria del Holocausto y la consideración de la Alemania dividida en plena Guerra Fría. También es una referencia obligada para analizar la relación entre la memoria del Holocausto y su recepción en EEUU la lectura de: Novick, Peter., *The Holocaust in American life*, Houghton Mifflin, New York, 1999.

<sup>486</sup> Arendt, Hannah., “El formidable Doctor Robinson”, en ID., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, cit., p. 176.

En todo caso, mi decisión es situar la polémica generada por la publicación de Hannah Arendt en dos de las revistas de referencia para el mandarinato intelectual de principios de los años sesenta en EEUU: *Commentary* y *Partisan Review*. Cabe decir, antes de entrar en materia, que el diseño de este punto de la investigación contendrá una parte puramente descriptiva y otra parte normativa. Lo descriptivo será el intento de reflejar cada una de las contribuciones teóricas que aparecieron en *Commentary* y *Partisan Review*. Trataré de aproximarme a los textos situando las ideas más provocativas o sugerentes, y también analizaré la vigencia o no de ciertas críticas. En la fase final del epígrafe aparecerá lo normativo y diré cual considero que es el eje que vertebra la mayoría de las críticas formuladas contra *Eichmann en Jerusalén*: será Arendt y la cuestión judía.

Los editores de las revistas *Commentary* y *Partisan Review* -a principios de la década de los sesenta- eran Norman Podhoretz (en *Commentary*) y William Phillips y Philip Rahv (en *Partisan Review*). Si nos centramos en aquellos años considero que ninguno de ellos puede situarse en la órbita conservadora del pensamiento político norteamericano. No obstante, ambas publicaciones están marcadas por el debate que arrastra y genera la Guerra Fría, y asumieron claros discursos anticomunistas. Sin embargo, basta pensar en algunos de los colaboradores de *Commentary* y *Partisan Review* para concluir que no eran medios que amparasen solamente discursos conservadores (por ejemplo, Herbert Marcuse o Paul Goodman publicaron algunos trabajos en la revista *Commentary*).

El caso Eichmann mereció la atención de *Commentary* antes de la publicación de los textos de Arendt. Un ejemplo de ello sería el artículo “The Trial and Eichmann” de Harold Rosenberg en el que se describe el juicio como marcado por la finalidad -propia de la poesía trágica- de hacer revivir el pasado para impedir su olvido. Su mirada sobre el juicio a Eichmann se asienta en una idea: *el juicio fue una manera de dar forma pública a una memoria atormentada*<sup>487</sup>. El contraste entre el impulso narrativo y los

---

<sup>487</sup> Rosenberg, Harold., “The Trial and Eichmann”, *Commentary*, 1 de Noviembre de 1961. <https://www.commentarymagazine.com/article/the-trial-and-eichmann/> Sobre la relación entre Rosenberg y Arendt, Elisabeth Young-Bruehl recuerda una conversación entre ambos: “Arendt no le ofreció un poema a Rosenberg; sencillamente le escuchó en incómodo silencio, sin hacer el menor intento de defenderse, y cuando Rosenberg hubo terminado, le rogó que sirviera dos copas para de este modo relajarse ambos como buenos amigos. El crítico estaba asombrado, pero comprendió que ella había decidido no sacrificar su amistad a su obra y a las ideas por las que había luchado, y que esperaba que él se diera cuenta de que la amistad debería resistir los desacuerdos. Era Hannah Arendt poniendo en práctica lo que ella misma había llamado, en un ensayo titulado *The Crisis of Culture*, el humanismo verdadero”. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., pp. 441 y 442.

condicionamientos legales también está presente en su interpretación del caso. Al mismo tiempo subraya las contradicciones del proceso: su estructura -pensada como narración dramática- mostraba debilidades en los intentos de caracterizar a Eichmann dentro de la historia global del antisemitismo u otorgaba ventajas a la defensa cuando la culpa individual se difuminaba. Y presenta el juicio como el intento de recuperar la conmoción del exterminio quince años después a partir de probar la culpabilidad del acusado y añade reflexiones como el valor que le merece el trabajo del fiscal Hausner (más preocupado de la maldad interior de Eichmann que por precisar su responsabilidad individual). Finalmente su pregunta es si realmente se ha logrado a través del juicio narrar la historia del exterminio. Dicho artículo contiene algunas ideas que más tarde y firmadas por Arendt, serán consideradas de una manera hostil.

Un mes después Elie Wiesel publicó “Eichmann's Victims & the Unheard Testimony”<sup>488</sup>, una interpretación del caso muy sugerente porque parte de la definición del proceso como un *juicio histórico*. No sólo por juzgar los crímenes y la moralidad de una persona concreta o por juzgar un sistema, sino por colaborar a esclarecer y entender una etapa de la historia que se resiste a ser inteligible. El juicio se presenta como la oportunidad de dar forma a ciertas preguntas, entre ellas, repensar como la culpa fue desfigurada por Auschwitz.

Para Elie Wiesel, la lección prioritaria que debía extraerse del juicio tenía que ser definir la culpabilidad de Eichmann -sin que esto supusiera ocultar la culpabilidad de una mayoría de alemanes- y al mismo tiempo, denunciar la indiferencia o pasividad del mundo civilizado, de aquellos que no hicieron nada mientras el Holocausto se perpetraba. Esta idea de E. Wiesel resulta muy relevante porque son pocos los escritos (me refiero a los publicados durante el juicio) que hacen hincapié en la responsabilidad de las potencias aliadas en no haber frenado el exterminio con antelación.

El otro argumento importante de su escrito es que el fiscal no logró mostrar, junto a la falta de implicación de las potencias aliadas, los fracasos de las comunidades judías localizadas fuera del continente europeo en lograr la promoción de políticas contra el exterminio. Elie Wiesel comentaba que hubiese sido oportuno que el fiscal o el propio

---

<sup>488</sup> Wiesel, Elie., “Eichmann's Victims & the Unheard Testimony”, *Commentary*, 1 de Diciembre de 1961. <https://www.commentarymagazine.com/article/eichmanns-victims-the-unheard-testimony/>

Ben Gurion se hubieran presentado con la cabeza baja durante el juicio y reconocieran los errores propios y las debilidades. En su artículo se recogen conversaciones mantenidas durante el proceso por ejemplo con Bruno Bettelheim y Víctor Frankel (cuando reflexiona sobre impertinencia del fiscal al preguntar a los testigos por qué no se rebelaron) y describe situaciones de evidente fuerza simbólica: por ejemplo, cuando Haim Gouri abandonó el palacio de justicia para recuperar de las hemerotecas los titulares de periódicos que no daban cuenta de lo que estaba sucediendo en Europa o que colocaban en un segundo lugar la deportación de los guetos de Lodz o Lublin.

Después de la publicación de Arendt la revista *Commentary* empieza a desplegar o acoger un gran número de respuestas críticas respecto a sus conclusiones. Entre las más relevantes podemos incluir “Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance” de Norman Podhoretz<sup>489</sup>. En el inicio del mismo del artículo se establece una comparativa entre la publicación de Arendt y el texto de James Baldwin sobre la cuestión racial en EEUU, y encuentra que la diferencia entre ambos es que en Arendt todo resulta ambiguo moralmente. La obra de Arendt es criticada por su falta de rigor y realiza una defensa de los Consejos Judíos, al menos, en lo que se refiere a la ausencia de alternativas a las que se vieron sometidos. En el final del artículo revisita el concepto de totalitarismo con el objetivo de rechazar algunas de las conclusiones de Arendt.

Quizá, uno de los artículos que recoge con mayor acierto el sentimiento reactivo que provocó la publicación de Arendt en una parte considerable de la sociedad y de la intelectualidad norteamericana es “The New Yorker and Hannah Arendt” de Irving Howe<sup>490</sup>. El autor insiste en su artículo en el rechazo que le produjo la lectura de los textos de Arendt y denuncia la negativa del *The New Yorker* de recoger en sus páginas otras versiones e interpretaciones del juicio a Eichmann. De alguna forma, nos invita a pensar en las particularidades de la revista (incide en la polémica generada por los artículos de James Baldwin y Hannah Arendt, pero también cita un célebre artículo de John Hersey sobre Hiroshima) y en la personalidad de su editor y los motivos de rechazar que aparecieran argumentos contrarios a los defendidos por Arendt. No

---

<sup>489</sup> Podhoretz, Norman., “Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance”, *Commentary*, 1 de septiembre de 1963. <https://www.commentarymagazine.com/article/hannah-arendt-on-eichmann-a-study-in-the-perversity-of-brilliance/>

<sup>490</sup> Howe, Irving., “The New Yorker and Hannah Arendt”, *Commentary*, 1 de Octubre de 1963. <https://www.commentarymagazine.com/article/the-new-yorker-and-hannah-arendt/>

obstante, Irving Howe no se detiene exclusivamente en los aspectos señalados sino que va más allá y problematiza la recepción del texto y su “mala” influencia en amplios sectores de la clase media americana<sup>491</sup>. Un público que describe como amplio y carente del aparato crítico que le permita digerir y cuestionar algunas de las afirmaciones de Arendt.

En *Partisan Review* el debate alcanzó mayores cotas de intensidad y cabe mencionar que Arendt había sido colaboradora habitual de la revista. A este respecto podría mencionarse el artículo “The Concentration Camps” (1948) que he citado a propósito del problema de la comunicación de experiencias traumáticas en el preámbulo a esta parte de la investigación o su participación en el debate “The Cold War and the West”<sup>492</sup>.

El primer artículo al que quiero hacer referencia es “The Aesthetics of Evil” de Lionel Abel<sup>493</sup>, y como avisan los editores en una nota previa, no estamos ante una mera reseña de un libro sino que debe ser leído como una participación directa en la polémica generada por la publicación de los artículos de Arendt. El autor, Lionel Abel, considera que la reflexión de Arendt versaba sobre el *background* del juicio a Eichmann y dividía en dos los aspectos más discutibles de su aproximación: la relación entre los Consejos Judíos y el exterminio, y la caracterización de Eichmann como un engranaje más en la maquinaria de destrucción nazi.

Sus puntos de partida se complementan con una reflexión que contrapone el trabajo de Arendt con la investigación de Raul Hilberg, y sitúa las *omisiones* o *errores* de la primera a la luz de las contribuciones del historiador. Asimismo, sostiene la contradicción entre las tesis defendidas en los *Orígenes del Totalitarismo* (en lo que respecta a la imposibilidad de la resistencia bajo un régimen totalitario) y las acusaciones respecto a la colaboración de las víctimas en su propio exterminio. Lionel

---

<sup>491</sup> “Hundreds of thousands of good middle-class Americans will have learned from those articles that the Jewish leadership in Europe was cowardly, inept, and even collaborationist; that the Jewish community helped the Nazis achieve their goal of racial genocide; and that if the Jews had not “cooperated” with the Nazis, fewer than five to six million Jews would have been killed”. Howe, Irving, “The New Yorker and Hannah Arendt”, cit.

<sup>492</sup> Arendt, Hannah, “The Cold War and the West”, *Partisan Review*, Vol. 29, No. 1, 1962, pp. 10-20.

<sup>493</sup> Abel, Lionel., “The Aesthetics of Evil”, *Partisan Review*, Vol. 30, N. 2, 1963, pp. 211-230.

Abel sostiene que la reflexión de Arendt supone una aceptación de la estrategia de defensa ejercida por Eichmann y además, afirma la debilidad de su tesis sobre la colaboración desmontando la idea de que gracias a la organización de las comunidades judías el exterminio fue posible.

Entre lo más destacable del artículo de Lionel Abel se encuentra una comparativa entre Arendt y Simone de Beauvoir (a la que regresaré con mayor detenimiento más adelante). La contraposición de ambas autoras responde a la importancia otorgada por Simone de Beauvoir a la necesidad de diferenciar entre el hombre que se sienta en el banquillo y el hombre que un día tuvo poder durante el régimen de Vichy. Junto a esta interesante comparativa también realiza otra entre Arendt y Kierkegaard cuando este último analiza la figura de Judas (la relación entre lo cómico y lo monstruoso).

En el siguiente número de *Partisan Review* aparece publicado el ensayo de Daniel Bell, “The Alphabet of Justice”<sup>494</sup>. Su tono es muy diferente al de Lionel Abel y sus intenciones también, ya que su lectura genera una adhesión a las tesis básicas defendidas por Arendt. Su primera consideración es que *Eichmann en Jerusalén* es un libro sobre la justicia, pero también sobre la venganza, la cobardía, la agonía o la tradición y por tanto: *¿Cómo escribir de forma objetiva sobre un asunto con este trasfondo?* Seguidamente describe la tensión principal que permite situar la reflexión sobre el juicio a Eichmann, y que puede formularse como la tensión entre lo local y lo universal, o en otras palabras, la tensión entre identidades particulares y aspiraciones universales (aspecto que recuerda a algunas de las reflexiones de Daniel Levy y Natan Sznaider que he recogido en el punto dedicado al cosmopolitismo del miedo).

Daniel Bell elabora una reflexión que pivota sobre la comprensión de que tanto Arendt como las autoridades israelíes tomaron a Adolf Eichmann como un símbolo. Lo simbólico de Eichmann en la perspectiva de Arendt sería su condición de hombre común, su normalidad y de ahí, la necesidad de pensar en problemas como la obediencia bajo un sistema totalitario. Ya sea en nombre de la raza o el partido, y con un lenguaje que quiebra su relación con el mundo -el uso de un lenguaje protocolario para referirse a experiencias de horror-, para Bell el totalitarismo convierte a individuos normales en

---

<sup>494</sup> Bell, Daniel., “The Alphabet of Justice”, *Partisan Review*, Vol. 30, N. 3, 1963, pp. 417-429.

asesinos de masas sin atisbo alguno de un sentido de responsabilidad salvo en lo referido a cumplir con las leyes de la *biología* o de la *historia*.

Para los israelíes Eichmann era un símbolo -según Bell- porque ayudaba a mostrar a todas las naciones el significado de defender el Estado de Israel y permitía enseñar cual había sido el destino de los judíos durante el exterminio. Observa que también tiene como finalidad influir en los judíos de la *diáspora* (subrayar su fragilidad) y demostrar que el sionismo es el mejor compromiso para dar respuesta a la historia y restablecer el heroísmo del pueblo de Israel. Para los israelíes el nazismo era un paso más en la historia del antisemitismo, mientras que para Arendt el nazismo representa una novedad y su estudio ayuda a la comprensión de la modernidad.

Respecto a la clásica crítica sobre el rigor de Arendt al hablar de cooperación o colaboración de organizaciones judías -especialmente de algunos de sus líderes- en el Holocausto, Bell estima que el problema reside en encuadrar un hecho histórico en el marco de un juicio moral. Y respecto a la *banalidad del mal*, sostiene que la caracterización de Eichmann como monstruo o sádico es más tranquilizadora que ver en él a un hombre normal. El mal como algo necesario o como un deber, es una de las características más aterradoras del nazismo y para reforzar sus posiciones, Daniel Bell hace referencia a un texto de Simone Weil sobre el *mal real* (en el que se define el mal como algo *sombrio, monótono, estéril, aburrido*<sup>495</sup>).

El texto de Lionel Abel siguió provocando reacciones entre los amigos Arendt, y dichas reacciones se materializaron en el artículo “The Hue and the Cry”<sup>496</sup> de Mary McCarthy (novelista norteamericana a la que ya he hecho referencia con anterioridad y que fue una de las amigas con las que Hannah Arendt entablo una relación más estrecha y duradera). Mary McCarthy emprende un camino distinto al de Daniel Bell, ya que en su caso las referencias a otros textos y en particular a Lionel Abel son frecuentes y su tono es el propio de alguien interpelado por el sufrimiento que está padeciendo un amigo. Su participación en el debate comienza con una descripción del clima de recepción de la obra de Arendt (inquisitorial), y hace referencia al escaso número de artículos

---

<sup>495</sup> Weil, Simone., *Gravity and Grace*, trad. Emma Crawford y Mario von der Ruhr, Routledge, 2003, p. 70.

<sup>496</sup> McCarthy, Mary., “The Hue and the Cry”, *Partisan Review*, Vol. 31, No.1, 1964, pp. 82-94.

publicados en su defensa (menciona, por ejemplo, a George Lichtheim, Bruno Bettelheim y Daniel Bell).

Junto a la descripción del clima del debate acentúa su condición de gentil, es decir de no judía, concernida por el Holocausto. Es la primera, y esto generará muchas referencias en su contra, en plantear que una parte considerable de las reacciones contra Arendt provienen de la comunidad judía y esto suscitará importantes controversias sobre cómo afecta la condición religiosa a la interpretación de lo dicho por Arendt<sup>497</sup>.

Entre sus objetivos resalta desmontar el contenido del artículo previamente mencionado de Lionel Abel. Por ejemplo, desmiente que en la obra de Arendt se afirme que la resistencia era posible bajo el totalitarismo (mostrando una coherencia entre los *Orígenes del Totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*, al menos en este punto) y distingue entre resistir y colaborar. Acusa a sus críticos de carecer del sentido irónico con que Arendt describía el supuesto sionismo de Eichmann y entiende como algo, simplemente estúpido pensar que Arendt estableció en igualdad los niveles de culpa o responsabilidad entre los Consejos Judíos y Eichmann. Una tesis que refuerza con referencia a los trabajos de R. Hilberg, D. Rossuet, Margarete Buber-Neuwman, Bruno Bettelheim o con la lección extraída del juicio a Kastner.

Para Mary McCarthy el mayor desacuerdo que frente a Arendt reflejan algunos de sus críticos reside en el contexto en que se insertan las conclusiones de Arendt. Las acusaciones sobre su falta de comprensión de la víctimas y el contraste con su comprensión de Eichmann, le resultan insustanciales salvo por los efectos sociales y personales que conllevan. Sobre el concepto de la *banalidad del mal* y su aplicación al personaje de Eichmann, sostiene la importancia de reconocer en él a un hombre que nunca fue forzado a realizar su trabajo y que precisamente por ello, su participación en el exterminio supone un cuestionamiento mayor de la condición humana bajo un sistema totalitario (lo monstruoso está en la normalidad con que hacía su misión o en palabras de Mary McCarthy, *en su actitud vocacional hacia su trabajo*).

La referencia inicial a su condición de no judía le lleva finalmente a formular una pregunta sobre que podemos extraer del caso Eichmann. Según su parecer, la oficialidad

---

<sup>497</sup> La afirmación de Mary McCarthy era correcta en términos generales, pero existían muchos matices de opinión en la comunidad intelectual judía. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., pp. 450 y 451.



israelí ligó lo aprendido del juicio con la necesidad de construcción de un Estado fuerte, y para los gentiles la enseñanza era la permanencia del peligro y la esperanza de un comportamiento mejor bajo condiciones extremas. Entre las frases más profundas de su texto puede subrayarse aquella en la que relaciona los intentos de comprender y el perdón: *comprender a menudo es el preludio del perdón, pero no son lo mismo, más bien tendemos a perdonar aquello que no entendemos y a entender aquello que no perdonamos*.

Otro de los momentos álgidos del debate sobre *Eichmann en Jerusalén* en *Partisan Review*, se vivió con la publicación de “More on Eichmann” en la que se recogían textos de: Marie Syrkin, Harold Weisberg, Irving Howe, Robert Lowell, Dwight Macdonald, Lionel Abel, Mary McCarthy y William Phillips<sup>498</sup>. A continuación diré algunos de los aspectos más relevantes de sus respectivos trabajos.

Abre el debate Marie Syrkin, autora de una de las críticas más contundentes contra Arendt (publicada en *Dissent*<sup>499</sup>) y su contribución pasó por situar en otras perspectivas algunas de las afirmaciones que Mary McCarthy había sostenido en su célebre artículo de defensa de Arendt. Para M. Syrkin, Arendt extendió el concepto de culpa no sólo a los dirigentes judíos sino a la totalidad de pueblo judío. No obstante, la crítica de Syrkin no supone la consideración de Arendt como anti-sionista sino como una internacionalista<sup>500</sup>, pensamiento que en cierta forma encaja con algunas de las ideas de Arendt: “Lo que más necesitará el nuevo Estado de Israel son ciudadanos responsables (...), que no pierdan sus cualidades de pioneros y que, tras haber perdido su fe en las ideologías internacionalistas, puedan adquirir una perspectiva internacional más sobria y más justa sobre el mundo que todavía les rodea”<sup>501</sup>. Otro punto de interés me resulta su parecer sobre aceptar el sinsentido del exterminio y frente a ello sostiene que el exterminio si tenía sentido pero para los nazis.

---

<sup>498</sup> VV. AA., “More on Eichmann”, *Partisan Review*, Vol. 31, N. 2, 1964.

<sup>499</sup> Syrkin, Marie., “Hannah Arendt: Clothes of the Empress”, *Dissent*, Vol. 10, N. 4, 1963. “Los interrogantes de Syrkin surgieron de un temor generalizado en la comunidad judía de Nueva York, especialmente en los círculos sionistas”. Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., pp. 446 y 447.

<sup>500</sup> Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, cit., p. 453.

<sup>501</sup> Arendt, Hannah., “Sobre la colaboración”, en ID., *Escritos judíos*, cit., p. 516.

La visión de Harold Weisberg es similar a la de Marie Syrkin y gira en mayor medida sobre la defensa de Mary McCarthy que sobre el libro de Arendt. Acusa a Mary McCarthy de proclamar la superioridad ética del cristianismo frente al judaísmo (por la supuesta ausencia de compasión y perdón en la religión judía) y por su atribución a los judíos de ser responsables de organizar una campaña contra Arendt llena de odio y calumniosa. En el retrato de Arendt realizado por Mary McCarthy, Harold Weisberg reconoce a una judía agradable que tiene virtudes cristianas.

En Irving Howe el sentido de la crítica es diferente, su preocupación mayor es desvirtuar la idea campaña organizada contra Arendt y menciona algunos datos ofrecidos por Mary McCarthy para contrastarlos con su propia lectura (por ejemplo, cita lo ocurrido en un debate organizado bajo el paraguas de *Dissent* en el que fue invitada Arendt y que rehusó participar). En un lugar intermedio -entre los críticos y los defensores acérrimos de Arendt- se coloca Robert Lowell quien en apenas un párrafo acepta el valor de las contribuciones de unos y otros, y entiende que lo que no debe negarse a Arendt es su deseo de buscar la verdad.

El camino de Dwight Macdonald será diferente a los anteriores y en su caso es clara su proximidad a las tesis de Arendt: considera que *Eichmann en Jerusalén* es una obra maestra que ayuda a explicar el genocidio judío y evita caer en clichés. Cuestiona algunas de las críticas que ha recibido Arendt respecto a su suavidad con Eichmann y su dureza contra los judíos (se refiere a la reseña del juez Musmanno en el *New York Times*<sup>502</sup>), y establece una comparación (o continuidad) entre el significado del concepto de banalidad de mal y la idea de mal recogida en *Los hermanos Karamázov*.

Las nuevas aportaciones de Lionel Abel y Mary McCarthy son, más bien, respuestas a sus críticos. El primero, sin embargo, va más allá cuando hace referencia a la distancia

---

<sup>502</sup> Michael A. Musmanno publicó una reseña en el *New York Times* -el 19 de mayo de 1963- con el título: "Man With An Unspotted Conscience". La influencia de Michael A. Musmanno era significativa en la sociedad americana por varios motivos: primero por su condición de juez en Pensilvania, segundo por su participación como presidente del tribunal que condenó a miembros de las Einsatzgruppen nazis y por ser testigo durante el juicio a Eichmann. Su lectura de Arendt parte de la consideración de que su libro es una reflexión sobre la conciencia de Eichmann y presenta su estudio como un ataque a las instituciones del Estado de Israel. El final de la reseña es una defensa del trabajo realizado por el fiscal Hausner (que contrasta con las duras críticas formuladas por Arendt) y un cuestionamiento de la manera en que Arendt analizó el papel de los Consejos Judíos durante el exterminio: Musmanno, Michael A., "Man With An Unspotted Conscience", *New York Times*, 19 de Mayo de 1963. <http://www.nytimes.com/images/2004/10/17/books/eichmann-in-jerusalem-original-review.pdf>

entre el retrato de Eichmann ofrecido por Arendt y a la verdadera realidad del personaje histórico. Este punto será uno de los argumentos que permanecerá en el tiempo como una de las debilidades de Arendt. La respuesta de Mary McCarthy es una crítica contra Marie Syrkin (respecto a la supuesta extensión de la culpa realizada por Arendt: de los consejos al pueblo judío en su totalidad) y contra Lyonel Abel (principalmente en lo referente a los estudios psiquiátricos realizados a Eichmann y a sus resultados).

El debate sobre Eichmann recogido en este número de *Partisan Review* finaliza con la contribución de William Phillips. Con este artículo trata de apaciguar los ánimos de los participantes en la discusión y trata de hacer ver que el debate -cuyo trasfondo es la historia del nazismo y del exterminio- se ha transformado en un evento periodístico, en el que poco importan los hechos y mucho hablar sobre las opiniones de los demás. Es un texto templado en el que se pretende clarificar el concepto de *banalidad del mal* (el hombre común como organizador de la Solución Final) y a su vez, manifestar la adhesión a la lectura de Lionel Abel sobre el asunto. Sobre el problema de la cooperación considera que puede comprenderse a través del conocimiento histórico de la época pero que no puede defenderse moralmente.

También denuncia que se intente criminalizar a H. Arendt mediante la afirmación de que sus equivocaciones afectan a la totalidad de su pensamiento sobre el juicio a Eichmann. Y le parece un sinsentido las acusaciones de antisemitismo y por contra, entiende como relevante su anti-sionismo para entender los motivos de algunas críticas<sup>503</sup>. Frente a la tesis sobre la disparidad de juicios emitidos sobre el libro *Eichmann en Jerusalén* y su clasificación en función del hecho de ser judío o gentil (argumento que recordemos fue esbozado por primera vez por Mary McCarthy), manifiesta su deseo de volver a entender lo judío como algo puramente biográfico y no como una condición significativa para juzgar intereses intelectuales.

En definitiva, tanto en *Commentary* como en *Partisan Review*, tenemos la oportunidad de recoger el primer eco, y quizá el más ruidoso, de la polémica por la publicación de

---

<sup>503</sup> Para comprender la relación de Arendt con la política sionista y sus críticas a las posiciones oficiales y líderes del momento en Israel puede verse, Sánchez Muñoz, Cristina., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, cit., pp. 294-306; en la que la autora sostiene: “La posición que Arendt desarrolla en esos años estaba en contra de la versión oficial del sionismo, pero esto no quería decir, como sus críticos interpretaron, que fuera una antisionista, más bien, era una *internacionalista*, en el sentido de abogar por un ideal internacionalista en la creación del nuevo Estado de Israel”.

*Eichmann en Jerusalén*. Y su mención, como dije en el inicio de este epígrafe, no resta importancia a la evolución posterior del debate, ni al hecho de que en las propias revistas mencionadas, el caso Eichmann, que en realidad pareciera el caso Arendt, siguiese dando lugar a controversias teóricas y a la publicación de nuevos artículos<sup>504</sup>.

Desde mi punto de vista, y aquí irrumpen de manera más clara los aspectos normativos, hay un eje que vertebra y explica algunas de las críticas mencionadas: la relación de Arendt con la cuestión judía (me refiero de manera especial al problema de la colaboración de los Consejos Judíos y al concepto de paria consciente y las implicaciones que su uso tiene para la discusión sobre el sionismo).

Hay un artículo de Judith Shklar titulado “Hannah Arendt as Pariah”, que he citado al abordar el concepto de memorias parias, al que me gustaría regresar para analizar la relación de Arendt con la cuestión judía y que tal vez pueda servir de ayuda para conocer el trasfondo de algunas de las críticas que vieron la luz en las revistas *Commentary* y *Partisan Review* (curiosamente el texto de Shklar apareció publicado en *Partisan Review* en el año 1983). En ese ensayo de Shklar podemos leer que lo innovador de Arendt no era su manera de abordar asuntos relativos a los límites de los sistemas jurídicos y que tampoco carecía de precedentes teóricos el concepto de banalidad de mal. Lo realmente novedoso, y quizá la razón de tantos rechazos, era su particular interpretación de Eichmann enmarcada en su reflexión sobre la condición de paria y su resistencia frente a la forma de entender la historia judía por parte del sionismo: “What Arendt really did in *Eichmann in Jerusalem*, however, was to assert her pariah status in an outburst of self-centered “resistance to reality”, this time in defence of her own people”<sup>505</sup>.

Para Judith Shklar fueron predecibles las suspicacias que se levantaron en una gran parte de la comunidad judía norteamericana y existía una disociación manifiesta entre los intereses de Arendt y las aspiraciones de las organizaciones judías (un distanciamiento que se agrandó cuando las comunidades judías percibieron en su escrito un ataque directo contra ellas). Además, la interpretación de Shklar incide en la

---

<sup>504</sup> Sirva de ejemplo la lectura de: Stern, Sol., “The Lies of Hannah Arendt”, *Commentary*, 1 de septiembre de 2013. <https://www.commentarymagazine.com/articles/the-lies-of-hannah-arendt/>

<sup>505</sup> Shklar, Judith., “Hannah Arendt as Pariah”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 372.

importancia de caracterizar a Arendt como una filósofa marcada por la cultura alemana y con unas preocupaciones que le alejaban de la vida judía norteamericana (con la excepción de sus relaciones con una parte de la intelectualidad judía neoyorkina).

Resulta interesante leer los comentarios de Shklar a contraluz de la tesis de Hauke Brunkhorst sobre la importancia de comprender -desde la obra de Arendt- los efectos *individualizadores* y *desolidarizadores* vividos en las comunidades judías europeas en el siglo XIX como un preludio de la catástrofe del siglo XX. A este respecto dice Hauke Brunkhorst: “Por eso Arendt reconoció en los esfuerzos de las SS, parcialmente exitosos, de instrumentalizar los consejos judíos de los guetos para sus propios planes asesinos, tan sólo la consecuencia más extrema de la desolidarizadora política de despolitización que las clases dominantes de Prusia, pero también de los otros Estados europeos, habían practicado hacia los judíos como pueblo”<sup>506</sup>. En su caso también conecta la idea de paria con algunas de las interpretaciones ofrecidas en *Eichmann en Jerusalén* y del mismo modo que hiciera Shklar, comienza su reflexión al respecto desde el texto de Arendt sobre la vida y el pensamiento de Rahel Varnhagen. Pero las consecuencias que extrae de tirar del hilo que enlaza las preocupaciones sobre la condición de paria y el problema de la colaboración, son divergentes respecto a Shklar: para Hauke Brunkhorst ese es uno de los puntos que explica los rechazos pero también es uno de los puntos virtuosos de la mirada de Arendt.

Es interesante la conexión entre Arendt y Rahel Varnhagen si pensamos también en la yuxtaposición entre sus vidas y pensamientos, y recordamos que su trabajo sobre ella comenzó a realizarlo en los años 30. Como ha sostenido Seyla Benhabib, Arendt se proponía a través de su libro sobre Rahel Varnhagen comprender el judaísmo en general y su propia identidad judía en unos tiempos en que la vida judía estaba sometida a importantes transformaciones<sup>507</sup>. En la interpretación de Seyla Benhabib podemos observar que algunas de las preocupaciones existenciales y teóricas que acompañaron a Arendt durante toda su vida (por ejemplo la relación entre modernidad y recuperación

---

<sup>506</sup> Brunkhorst, Hauke., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 47-48.

<sup>507</sup> Benhabib, Seyla., “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, Vol. 23, No. 1, 1995, p. 9.

de la esfera de lo público) ya están presentes -aunque de forma *desordenada*- en su texto sobre Rahel Varnhagen.

Regresando a Shklar puede decirse que es muy perceptible su disconformidad no sólo con algunas tesis de Arendt, sino incluso con su manera de ejercer su condición de filósofa e intelectual. Una disconformidad que se hace más evidente cuando insinúa, o más bien dice directamente, que algunas de las conclusiones de Arendt eran - simplemente- erradas. No obstante, y aunque esto suponga alejarse del eje principal, la crítica de Shklar no se detiene en *Eichmann en Jerusalén* sino que va más allá al acusarla de ignorancia de la historia del racismo en EEUU por las conclusiones que extrae en su artículo sobre Little Rock<sup>508</sup>.

Con su crítica, ilustrada por el caso Eichmann y los acontecimientos de Little Rock, Shklar subrayaba que Arendt al analizar tales episodios sólo trataba de dar una respuesta a algo que nacía de sus preocupaciones privadas o personales. Este punto es muy interesante y recuerda a la forma en que Arendt abordó la biografía de Rahel Varnhagen, y en particular me refiero a su crítica a Rahel por haber hecho del ser-judío un *problema privado e individual* y no un problema histórico y político: “En cuanto problema personal, la cuestión judía era irresoluble, y por eso todo, lo que Rahel emprendía terminaba siempre en esa «locura de mal humor y de espanto, y en desesperación que reptará eternamente, como una serpiente; la desesperación que me produce mi estado, mi situación»”<sup>509</sup>. Sin embargo, el contraste entre lo dicho por Shklar sobre Arendt y lo escrito por Arendt sobre Rahel Varnhagen no resulta suficiente para aclarar la cuestión que me ocupa o para disipar las dudas que genera la relación de Arendt con la cuestión judía y si esta relación -no exenta de turbulencias- pudo ser el leitmotiv que guiaba las sospechas lanzadas sobre Arendt en las revistas *Commentary* y *Partisan Review*. Para ello cabe recurrir al texto de Richard Bernstein sobre *Arendt y la cuestión judía*<sup>510</sup>.

---

<sup>508</sup> Shklar, Judith., “Hannah Arendt as Pariah”, en ID., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 373. Arendt, Hannah., “Reflexiones sobre Little Rock”, en ID., *Responsabilidad y juicio*, cit., pp. 187-202.

<sup>509</sup> Arendt, Hannah., *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, cit., pp. 287-288. Brunkhorst, Hauke., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, cit., pp. 52-53.

<sup>510</sup> Bernstein, Richard., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Oxford, 1996.

Richard Bernstein argumenta en su introducción que Arendt siempre insistió en que su pensamiento se basaba en *experiencias personales* y que sin embargo este aspecto había sido descuidado en las interpretaciones dadas por aquellos que se habían dedicado a pensar su obra (entre otras razones por su especial preocupación en mantener a buen resguardo, y para unos pocos amigos, su vida privada). La mirada de Richard Bernstein sobre Arendt parte de la afirmación de que en ella siempre hubo algo propio de un *paria consciente*, y que este es un elemento independiente y no trastocado por la popularidad alcanzada después de la publicación y repercusión de sus distintas obras y conferencias o por los reconocimientos recibidos durante su vida. Junto a la condición de *paria consciente*, Bernstein subraya la asunción de Arendt del reto de forjar nuevos conceptos que permitan comprender la experiencia contemporánea (dicho asunto será protagonista cuando llegue el momento de las conclusiones en mi investigación) y considera su pensamiento como algo resistente frente a toda clasificación.

Junto a ello, Richard Bernstein argumenta que algunas de las cuestiones más controvertidas del libro *Eichmann en Jerusalén* ya estaban presentes en escritos anteriores (entre sus citas se encuentran referencias a su artículo “The Concentration Camps”, recordemos que fue publicado en *Partisan Review*) y no habían suscitado tantas disputas o controversias. Por ejemplo el hecho de evitar caracterizar a los nazis como monstruos o dicho de otra manera la compatibilidad entre el mal radical y la banalidad del mal. Y a su vez sostiene que antes de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, al menos en la década anterior, no había escrito nada sobre temas relacionados con la política o la identidad judía (salvo en su correspondencia privada).

Al abordar las consecuencias del debate generado alrededor del libro *Eichmann en Jerusalén*, Bernstein afirma que la parte que causó mayor revuelo fue la dedicada a analizar el papel de los Consejos Judíos y considera que es en ese análisis donde podemos rastrear la relación entre la experiencia personal de Arendt (la huella dejada tras la ascensión del nazismo al poder en Alemania) y su contribución teórica. En la perspectiva de Bernstein hay un elemento crucial del estudio de Arendt: su intento de comprender las consecuencias del *total colapso moral* vivido durante el nazismo. Y quizá, esta fuese una de las tesis de Arendt que generaron un mayor número de malentendidos.

Por último, cabe introducir en el debate que si aceptamos la tesis de Shklar respecto a la importancia de situar las reflexiones arendtianas sobre Eichmann teniendo presente la noción de paria consciente, y lo destacado por Hauke Brunkhorst sobre la política desolidarizadora practicada contra las comunidades judías europeas antes del exterminio, quizá -ambas propuestas- nos ayuden a entender mejor los motivos de algunas ideas desarrolladas por Arendt y las razones de porque no fueron digeridas por algunos de sus contemporáneos. Asimismo, aceptar la idea de un colapso moral total -enfaticada por Bernstein- puede ser el camino para pensar desde otro ángulo el problema de la colaboración de los Consejos Judíos.

Recordemos para concluir las palabras que Arendt pronunció poco tiempo después de su publicación sobre el juicio a Eichmann y en las que vuelve a insistir en el problema de la colaboración: “Objetivamente hablando, no cabían más que tres alternativas: admitir su impotencia y decir al pueblo que todo está perdido, *saue qui peut*; acompañar al resto del cargamento en el viaje al Este para sufrir el mismo destino; o, como se hizo de manera notable en Francia, usar el consejo judío controlado por los nazis como una tapadera para las acciones clandestinas con las que se intentaba ayudar a los judíos a escapar. Allí donde los judíos, por su número o por su situación geográfica, no podían ser asesinados *in situ* -esto es, en todas partes excepto en la Rusia soviética- los líderes judíos, en lugar de estar meramente indefensos, se convirtieron, de hecho, en un importante factor en la burocracia de la destrucción”<sup>511</sup>. Una reflexión que fue publicada en 1964 -en uno de los momentos más álgidos de la polémica sobre *Eichmann en Jerusalén*- y que tal vez explique, y no atenúe, algunas de las críticas que fueron publicadas por las revistas *Commentary* y *Partisan Review*.

---

<sup>511</sup> Arendt, Hannah., “La destrucción de seis millones”, en ID., *Escritos judíos*, cit., p. 601.



### 3.2.2.3. ¿Importa lo que fuimos? Filosofía y periodismo

Hannah Arendt y Simone de Beauvoir, dos de las pensadoras más influyentes del siglo XX, tiene un punto de coincidencia que no es otro que ser, por un tiempo limitado, corresponsales de la culpa. Los juicios a Adolf Eichmann y a Robert Brasillach fueron los escenarios que motivaron algunas de sus reflexiones más agudas sobre la relación entre la justicia y la memoria. Cabe pensar que asistieron a los juicios señalados pertrechadas de un sinfín de conceptos, lecturas, experiencias que las hacían especialmente sensibles a un determinado nudo de problemas o a otros y en ese diferente *background* también se observan la permanencia o no de algunas de sus afirmaciones.

Simone de Beauvoir tuvo interés en estar presente en el juicio a Robert Brasillach aunque quizá no fuese consciente en su totalidad de las implicaciones que el proceso tendría para la Francia liberada (durante el mismo se verían las contradicciones en los intentos de ajustar cuentas con el pasado de la *colaboración*). Como hemos visto, en el caso de Hannah Arendt también fue su deseo estar presente en el juicio a Adolf Eichmann pero tenía una mayor conciencia de la repercusión que podría tener el juicio (porque con él comenzaría un tiempo nuevo para la justicia o al menos se evidenciarían sus límites, porque supondría algo crucial para la historiografía y el pensamiento dedicado a dilucidar razones y sinrazones del exterminio, porque para las comunidades judías en cualquier lugar del mundo y por supuesto para Israel, representaba el retorno de recuerdos de experiencias nunca contadas en el espacio público y la conciencia de la magnitud de las ausencias y de lo irreparable del daño...). Pero más allá de lo que Arendt o Simone de Beauvoir pensaron encontrar en las salas de los tribunales y de la repercusión social o reflexiva que verdaderamente tuvieron los procesos citados, considero que la comparación entre sus reportajes ayuda a extraer nuevos motivos para pensar la condición del filósofo que acepta el reto de ser corresponsal de la culpa.

La razones de seguir esta pista intelectual las encontré en el artículo “The Aesthetics of Evil” de Lionel Abel que he mencionado en *Arendt bajo sospecha* y en la extrañeza que me produjo su comparación entre ambas filosofas y la valoración que le merecieron las contribuciones de una u otra. Para Lionel Abel era más acertada y pertinente la

aproximación de Simone de Beauvoir, e incluso desde ella cabía efectuar una crítica de fondo a Arendt. Me refiero a la importancia de la distinción entre el hombre que se sienta en el banquillo y el hombre que en su pasado desempeñó algún tipo de autoridad bajo un sistema injusto.

Es en ese último punto recogido por Lionel Abel sobre el que me apoyo para formular la pregunta sobre si importa lo que fuimos. En realidad esa pregunta considero que conecta lo que Lionel Abel quería ensalzar de Simone de Beauvoir frente a Arendt, y también remite a los lectores de Robert Brasillach a uno de sus poemas, en concreto al titulado *Los nombres en las paredes*<sup>512</sup>. Es en la etapa de presidio en la que Robert Brasillach compone una serie de poemas en los que refleja sus incertidumbres sobre lo más cercano y en los que también están presentes comparaciones con otros tiempos en que la justicia parecía acercarse a una forma de venganza. En el poema mencionado Robert Brasillach dice que *el ayer está cercado por el hoy* y exclama *que importa lo que fuimos*, mientras memoriza los nombres escritos en las paredes de los que un día ocupaban su lugar.

Tal vez, antes de reflejar paso a paso la lectura de Simone de Beauvoir sobre el juicio, hay que detenerse en la figura de Brasillach no por medio de lo que otros dijeron de él sino por lo que él dijo de sí mismo y de su tiempo. Es curioso señalar un primer aspecto: Brasillach también fue corresponsal. Y participó como corresponsal en algunos de los acontecimientos más decisivos de su época: la guerra civil española o los mítines de Núremberg en los días en que el nazismo comenzaba su dominio y control institucional. Respecto a lo primero sería interesante establecer una comparación entre su visión de la guerra civil española situada en el bando fascista y reconocer las diferencias que le separan de corresponsales como Pablo de la Torriente Brau enmarcados en el bando republicano.

En sus diarios Brasillach refleja la emoción que para él tenía la posibilidad de vivir días de grandeza, de desfiles y de contemplación de los lugares contruidos para mayor gloria del Reich (como por ejemplo el estadio inmenso de Núremberg descrito por Brasillach como un estadio micénico). Esos tiempos en los que para Brasillach *el alma del partido y la nación se fundían* permitiendo de este modo comprender en qué

---

<sup>512</sup> Brasillach, Robert., *Carta a un soldado de la quinta del sesenta. Poemas de Fresnes*, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2009, p. 83.

consistía la nueva Alemania<sup>513</sup>. No es posible negar el talento de Brasillach en sus descripciones de los mítines nazis y su manera de fijar con metáforas el espíritu de una época. Por ejemplo ante la presencia de Hitler en Núremberg dice que *era una borrachera de esplendor pagano*, algo que contempla como un espectáculo prodigioso.

Como ha indicado el historiador Tony Judt, la memoria del juicio a Robert Brasillach nos sitúa ante el problema de la colaboración y frente a la tarea -contradictoria- emprendida por Francia de *autopurgarse*<sup>514</sup>. La elección del personaje no es casual ya que la biografía de Robert Brasillach hacía de él un *culpable perfecto*: permitió juzgar la responsabilidad de un hombre de ideas que se mantuvo fiel a sus convicciones y que representaba la colaboración en su vertiente intelectual. Siguiendo a Tony Judt es posible decir que en el caso de Simone de Beauvoir el juicio a Brasillach le dio la oportunidad de elaborar una *justificación existencial de su ejecución*. Y entre lo más interesante del juicio es que obligó a situarse ante el mismo (y en cierta medida ante la historia) a gran parte de los intelectuales franceses de mayor renombre que mostraron desde el más puro cinismo a las más altas cotas de rigor ético.

El artículo de Simone de Beauvoir sobre el juicio a Robert Brasillach apareció publicado en la revista *Les Temps Modernes* en febrero de 1946 y se inicia con el reconocimiento de un sentimiento de responsabilidad ante los veredictos de los tribunales de posguerra. Los castigos son contemplados por Simone de Beauvoir como *formas de afirmar los valores y las razones de vivir*<sup>515</sup> (una idea que nos recuerda a los debates surgidos alrededor de la idea de perseguir fines distintos a la justicia formal y que he analizado en el capítulo dedicado a las salas de los tribunales). El castigo es analizado como algo necesario -el acusado debe sufrir una violencia- pero al mismo tiempo no resulta suficiente y de su aplicación destaca su carga simbólica.

En este punto Simone de Beauvoir recoge las diferencias entre la justicia aplicada por los tribunales (el castigo situado en el plano de lo universal y como ejercicio de un

---

<sup>513</sup> Brasillach, Robert., *Los siete colores*, trad. Hugo Esteva y Luis María Bandieri, Ediciones Ojeda, Barcelona, 2014, pp. 146-147.

<sup>514</sup> Judt, Tony., *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses, 1944-1956*, trad. Miguel Martín-Lage, Taurus, Madrid, 2012.

<sup>515</sup> Beauvoir, Simone de., “Ojo por ojo”, en ID., *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, trad. Horacio Pons, Edhasa, Barcelona, 2009, p. 119.

derecho) y la venganza de las víctimas que intercambiaron sus roles con sus verdugos. La venganza en el primer caso se ha elevado a la altura de una institución y aparece desconectada de la pasión y apoyada en principios universales<sup>516</sup>. Los jueces en Simone de Beauvoir tiene la vista puesta en el porvenir y su objetivo es restaurar los valores de una comunidad que el crimen había negado. Y su alegato en favor del juicio concluye con la aceptación de la pena muerte como el único medio para expresar ciertos rechazos.

Al igual que Arendt, Simone de Beauvoir también describe la sala del tribunal donde fue juzgado Robert Brasillach. Más que una descripción del espacio, es el intento de reflejar su emoción de aquel momento (recordemos que el artículo fue publicado un año después de la condena de Brasillach, prácticamente el mismo tiempo transcurre entre la sentencia de Eichmann y la publicación de Arendt) y que define como un sobrecogerse ante el carácter trágico del proceso: “los abogados, los jueces y hasta el público desempeñaban un papel; los interrogatorios y los alegatos transcurrían con el aparato de una comedia dramática; sólo el acusado pertenecía a ese mundo de carne donde las balas matan”<sup>517</sup>. Le conmueve la actitud de Brasillach, su solidaridad con su propio pasado, pero en la misma encuentra el motivo de hacer efectivo el castigo. Y del mismo modo que Arendt, se siente en la obligación de explicar porque no atendió a firmar las peticiones de clemencia y entre sus argumentos, alguno nos recuerda a los desarrollados en *Eichmann en Jerusalén*: comprender no es excusar. Una idea que como pudimos ver también estaba presente en el alegato de Mary McCarthy en favor de Arendt.

No obstante, podemos destacar una serie de diferencias notables entre los ensayos de Arendt y Simone de Beauvoir. En el artículo de la filósofa francesa se justifica el proceso a Brasillach alegando que el delito de traición aparece tipificado en el código penal y no se realizan comparaciones con procesos judiciales celebrados más allá del suelo francés. Asimismo, no hay ninguna mención a quien era el juez (Maurice Vidal), a los integrantes del jurado (Lucien Grisonnet, André Van der Beken, Emile Riou, y René Desvilletes), al fiscal (Marcel Reboul) o al abogado defensor (Jacques Isorni). La

---

<sup>516</sup> Beauvoir, Simone de., “Ojo por ojo”, cit., pp. 131 y 133, respectivamente.

<sup>517</sup> Beauvoir, Simone de., “Ojo por ojo”, cit., p. 139.

reconstrucción del juicio en cada una de sus fases y el conocimiento -por ejemplo- de las biografías de cada uno de los miembros del jurado se la debemos a Alice Kaplan<sup>518</sup>.

En el relato del juicio elaborado por Alice Kaplan encontramos cuestiones muy relevantes para pensar la justicia en la Francia liberada y que no están presentes en la lectura de Simone de Beauvoir. Entre los aspectos que destaca Alice Kaplan es muy sugerente la cuestión de que hubo una continuidad en la administración de justicia y que tanto el fiscal como el juez del caso Brasillach se mantuvieron en sus puestos tanto en el régimen de Vichy como en la Francia liberada. Otro elemento fascinante es la ausencia de referencias a los campos de exterminio o a la solución final, y el hecho de que la única mención a la experiencia *concentracionaria* en el proceso es el recuerdo a las familias judías francesas que no regresaron del Este. Señalar esta ausencia en el proceso lleva aparejada reconocerla del mismo modo en el ordenamiento jurídico de la época: no existía la palabra para nombrar el daño, ni el delito estaba recogido en el código penal<sup>519</sup>. Por último, y sin caer en cualquier atisbo de exculpación, Alice Kaplan tiene más presentes las ambigüedades morales de Brasillach o su orientación sexual para situar mejor las razones de su acusación.

La disociación del tiempo del acusado y del tiempo del verdugo, el elemento sustancial de la crítica de Lionel Abel a Hannah Arendt, me parece un elemento que las diferencia pero no creo que sea la cuestión fundamental. Considero, por ejemplo, más determinante su respaldo o crítica a las finalidades de cada juicio: en la perspectiva de Simone de Beauvoir la finalidad del juicio a Brasillach es aceptada y justificada (restaurar la comunidad dañada por los crímenes ocurridos durante la ocupación nazi), y en cambio, en Arendt, son precisamente la búsqueda de finalidades más allá de la aplicación de la ley lo que se cuestiona. No obstante, lo que más las separa es el tipo de crimen cometido por Eichmann y el tipo de delito cometido por Brasillach. Dicho en otras palabras, la diferencia existente entre un juicio por traición y un juicio por

---

<sup>518</sup> Kaplan, Alice., *The Collaborator: The Trial and Execution of Robert Brasillach*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

<sup>519</sup> Este aspecto fue destacado en la reseña que hizo Richard Bernstein del libro de Kaplan: Bernstein, Richard., "An Execution as Comfort For the French Conscience", *New York Times*, 10 de mayo de 2000. <http://www.nytimes.com/2000/05/10/books/books-of-the-times-an-execution-as-comfort-for-the-french-conscience.html>

crímenes contra la humanidad<sup>520</sup>. Y junto a ello, comprender que Brasillach era un hombre fuera de lo común, un intelectual y Eichmann un hombre común que fue incapaz de pensar.

Finalmente, y a pesar de las diferencias señaladas, ambos reportajes nos sitúan ante el problema que sirve de eje en esta parte de la investigación: los *corresponsales de la culpa* y su voz difractada ante el sujeto juzgado. Parafraseando a Richard Bernstein podríamos concluir que *el paso del tiempo ilumina diferentes entendimientos*<sup>521</sup> y en la luz -por momentos desviada- ante lo opaco nos queda el deber de seguir pensando.

---

<sup>520</sup> Comparar distintos tipos de procesos judiciales y reconocer lo que separa la celebración de los mismos cuando el delito es la traición o la acusación es por crímenes contra la humanidad, me conduce a sugerir la lectura en paralelo de los textos de Rebecca West sobre Núremberg (ya citado) y sobre los juicios a William Joyce y John Amery: West, Rebecca., *El significado de la traición*, trad. Panteleimón Zarín, Reino de Redonda, Barcelona, 2011.

<sup>521</sup> Bernstein, Richard., “An Execution as Comfort For the French Conscience”, cit.

## Conclusiones. Las nuevas concepciones requieren nuevos términos

“Con tal que el lenguaje tenga una palabra correspondiente, todo existe para el pensamiento. Aquello para lo que el lenguaje no tiene ninguna palabra, queda fuera del pensamiento”<sup>522</sup>. Hannah Arendt, *Diario Filosófico*, Noviembre de 1965.

Recuerdo una conversación con Carlos Thiebaut -en los inicios de mi investigación- en la que me comentaba que el trasfondo de mi tesis podría ser un intento de pensar como el eje horizontal de la experiencia es atravesado por el eje vertical de lo normativo. Trasladar aquella conversación, a la que he regresado en infinidad de ocasiones durante la redacción de mi investigación, al desarrollo de las conclusiones me conduce a afirmar que entre las razones que explican los porqués de lo fascinante de la lectura de *Eichmann en Jerusalén* y su presencia constante en mis reflexiones, se encuentra la búsqueda de la palabra que hace que exista para el pensamiento aquello que no cabía en nuestro horizonte conceptual previo. El desarrollo de la banalidad del mal a través de la narración de *Eichmann en Jerusalén*, es un buen ejemplo para pensar la relación -tensa- entre la experiencia y el instante normativo. Recordemos a este respecto la siguiente frase de Arendt: “Por ponerlo en otros términos y usando un lenguaje kantiano, después de que me llamara la atención un fenómeno -la *quaestio facti*- que, quisiera o no, «me puso en posesión de un concepto» (la banalidad del mal), no pude evitar suscitar la *quaestio juris* y preguntarme «con qué derecho lo poseía y lo usaba»”<sup>523</sup>.

Sin embargo, analizar el concepto de banalidad del mal en estos términos quizá no fuese el objetivo inicial de Arendt, al menos si tomamos en serio su insistencia en que su reportaje era solamente un fiel reflejo de lo vivido en la sala del tribunal de Jerusalén: “comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente”<sup>524</sup>. La controversia suscitada por el término banalidad del mal

---

<sup>522</sup> Arendt, Hannah., *Diario Filosófico 1950-1973*, cit., p. 624.

<sup>523</sup> Arendt, Hannah., “El pensar y las reflexiones morales”, en ID., *Responsabilidad y juicio*, cit., p. 162.

<sup>524</sup> Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 415.

impresiona en mayor medida o tal vez es su razón de ser, cuando se tiene en cuenta que *banalidad del mal* sólo aparece en el subtítulo y en el post scriptum<sup>525</sup>.

David Luban, autor que he mencionado al hablar de juicios fundacionales y juicios políticos en la parte dedicada a la sala del tribunal como espacio de elaboración de la experiencia secundaria, ha destacado entre las características del texto de Arendt su uso no convencional de la terminología legal. Quizá sea la interpretación personal de ciertos conceptos jurídicos otro de los elementos que ayudan a comprender las razones de ciertos rechazos al texto de Arendt pero también los motivos de su atracción. En este sentido, su comparación con otros autores que han dedicado buena parte de su obra intelectual a pensar sobre crímenes contra la humanidad y genocidio, puede resultar enriquecedora; pienso, especialmente, en los nexos entre Arendt y Raphael Lemkin.

He decidido titular a esta conclusión *Las nuevas concepciones requieren nuevos términos*, un título que es en realidad una frase de Lemkin que me permite conectar sus propósitos con los de Arendt. Ambos entendieron que la experiencia del nazismo había fracturado la capacidad de imaginar y que, por tanto, era necesario revisar las categorías jurídicas y morales tradicionales a la luz de la proporción y novedad de la barbarie<sup>526</sup>. Cabe partir en la comparativa Lemkin/Arendt de que, aparentemente, les separaban sus preocupaciones teóricas. En el caso de Arendt no sólo se propuso como meta identificar el nuevo tipo de crímenes cometidos, sino también crear un concepto que permitiera

---

<sup>525</sup> Luban, David., “Hannah Arendt as a Theorist of International Criminal Law”, Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper No. 11-30. Como dice la propia Arendt: “En cuanto al malentendido, el subtítulo, Sobre la banalidad del mal, a menudo ha sido malinterpretado. Nada podría estar más lejos de mi intención que trivializar la gran catástrofe de nuestro siglo. Algo banal, por tanto, no es ni algo trivial ni algo que ocurra comúnmente”. Arendt, Hannah., “El caso Eichmann y los alemanes. Una conversación con Thilo Koch”, en ID., *Escritos judíos*, cit., p. 592. Otro ejemplo en la misma línea sería su reflexión recogida en la introducción a *La vida del espíritu*: “Los actos fueron monstruosos, pero el responsable -al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado- era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso. No había ningún signo en él de firmes convicciones ideológicas ni de motivaciones especialmente malignas, y la única característica notable que se podía detectar en su comportamiento pasado y en el que manifestó a lo largo del juicio y de los exámenes policiales anteriores al mismo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino *falta de reflexión*”. Arendt, Hannah., *La vida del espíritu*, trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 14.

<sup>526</sup> “The problem that dominated Arendt’s reflections was the inadequacy of the traditional disciplines of morals and ethics to shed light on this new face of evil”. Bernstein, Richard., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, cit., p. 222.



categorizar el nuevo tipo de criminal y sus motivos<sup>527</sup>. Por tanto, si me parece certero resaltar que Raphael Lemkin buscaba dar forma a un concepto jurídico, mientras que el objetivo perseguido por Hannah Arendt era construir un concepto filosófico-moral.

En la obra *Axis Rule in Occupied Europe* y en concreto, en el capítulo IX dedicado a comprender el significado de genocidio y que termina con la necesidad de control internacional de las prácticas de ocupación, Raphael Lemkin dice: “Por “genocidio” entendemos la destrucción de una nación o un grupo étnico. Esta nueva palabra, acuñada por el autor para denotar una antigua costumbre en su expresión moderna, surge de la antigua palabra griega *genos* (raza, tribu) y de la latina *cide* (matar), y así se corresponde, en su formación, a palabras tales como tiranicidio, homicidio, infanticidio, etc.”<sup>528</sup>. La separación de las finalidades perseguidas por Lemkin o Arendt, la construcción de un concepto jurídico o un concepto moral, no impide reconocer coincidencias, entre ellas y quizá la principal: encarar el desafío intelectual de su época que no era otro que categorizar la experiencia del daño.

Como ha expresado Seyla Benhabib, al tratar de recomponer retrospectivamente el rompecabezas de un tiempo perdido, Arendt y Lemkin vivieron en las mismas coordenadas temporales y espaciales pero no se encontraron el uno al otro. Para Seyla Benhabib, tanto Arendt como Lemkin coinciden en su diagnóstico en que el nazismo fue algo sin precedentes, pero se diferencian en el tono escéptico de Arendt (en los *Orígenes del Totalitarismo*) frente a la posibilidad de restañar el tejido político del mundo roto después de la II Guerra Mundial y la confianza de Lemkin. Lo que la comparativa nos deja como punto de sutura entre ambos es que Arendt y Lemkin asumieron el reto de elaborar conceptos que fuesen capaces de contener la forma que el mal había adquirido en el mundo contemporáneo.

Larry May (a quien debo agradecer el privilegio de poder conversar con él sobre la vida y el pensamiento de Arendt) ha reflexionado sobre la dificultad de pensar lo inconcebible de ciertos crímenes y es en su obra donde encuentro que el *tiempo perdido*, del que hablaba Seyla Benhabib respecto a la ausencia de relación entre Lemkin y Arendt, se recupera. Larry May ha propuesto indagar en la justicia al genocidio como si

---

<sup>527</sup> Bernstein, Richard., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, cit., p. 217.

<sup>528</sup> Lemkin, Raphael., *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 153.

se tratará de una oportunidad de adelantar la reconciliación mediante la narración precisa del relato de lo sucedido y averiguando las causas de lo acontecido<sup>529</sup>. Su lectura también atiende al problema de visualizar los juicios como cierres de un capítulo de la historia y no desconoce que este elemento pueda dificultar la reconciliación.

Para compatibilizar el objetivo de la reconciliación con los fines de la justicia formal, Larry May sostiene la necesidad de dividir los juicios en dos fases: primera y más amplia, la aclaración del genocidio producido; y segunda, juzgar el rol del acusado en los actos calificados como genocidio. En ambos aspectos las huellas de Lemkin y Arendt son claras. La definición precisa de los casos que puede ser considerados genocidios y reflejar las intenciones de los acusados, puede conducir a explicar las características de lo sucedido y ayudar, de este modo, a los intentos de reconciliación. Entendiendo que la reconciliación política se basa en la importancia del respeto a los derechos de los otros y en la oportunidad de vivir juntos en paz<sup>530</sup>.

La perspectiva de Larry May incorpora una crítica profunda a la caracterización de los verdugos como demonios, ya que considera que esta visión no favorece el conocimiento de los hechos y la llegada de la reconciliación. La consideración del acusado como un miembro más de la comunidad obliga a una reflexión moral de mayor calado que cuando se le presenta como un ser desquiciado o anormal (idea que claramente puede reconocerse heredera de Arendt). La reconciliación se alcanza cuando las víctimas consideran que se ha hecho justicia y la comunidad ve justo el castigo que incorpora la sentencia, pero también al reconocer en el acusado a un sujeto que reconocemos como parte de la sociedad.

En el pensamiento de Larry May la cuestión de la reconciliación política sólo es lograda cuando todos los miembros de una sociedad reconocen grados de complicidad con los actos de genocidio. El reconocimiento de la complicidad es visto como mecanismo de evitación de complicidades futuras. Larry May no se centra en exclusiva en el papel de los acusados y abre su reflexión a las acciones de los testigos pasivos de genocidio, que no son víctimas pero tampoco pueden ser considerados culpables en un sentido legal.

---

<sup>529</sup> May, Larry., *Genocide. A Normative Account*, Cambridge University Press, New York, 2010, pp. 242-243.

<sup>530</sup> May, Larry., *After War Ends. A Philosophical Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2012, p. 85.

Sujetos que pueden ser juzgados en términos de responsabilidad moral y cuyo comportamiento relacionamos con el debate de la *responsabilidad compartida*.

Asimismo considera que los procesos judiciales -ante casos de genocidio- cumplen una tarea pedagógica que acerca la reconciliación<sup>531</sup>. El modelo teórico desarrollado por Larry May conecta los procesos judiciales en casos de genocidio con la idea de reconciliación y de su éxito, depende la posibilidad de levantar los pilares sobre los que construir o reconstruir el orden moral. La clave de ese orden será comprender las injusticias cometidas y disminuir las posibilidades de que la violencia reaparezca. Un deseo que se traduce en prácticas como *autocomprensión* -extensión de la idea de complicidad- del papel desempeñado por las personas en casos de genocidio o *reexaminar* el rol que uno ejerce o tiene en la sociedad.

En Lemkin, Arendt o May es posible encontrar las intenciones de *un teórico normativo ante la experiencia del daño*. Esa idea -de la mano de Carlos Thiebaut- nos ayudaba a pensar la relación entre los asuntos teóricos y los asuntos institucionales, y la retomé cuando el protagonismo de la investigación recayó en el campo de la teoría de la justicia. Al reflexionar sobre Rawls o Habermas, decía que no era la prioridad encontrar referencias explícitas a determinadas experiencias históricas y si lo era entender que estas subyacen a sus proyectos filosóficos. Aquí se abrían dos vías de análisis: la primera servía para cuestionar que dichas teorías de la justicia fuesen compatibles con la semántica de la memoria y la segunda, permitía afirmar que si está presente la experiencia histórica. El ejemplo de Shklar era distinto, porque en su concepto de liberalismo negativo ya estaba inserto el intento de poner frenos a la crueldad o a la injusticia, y en su lectura tan sólo cabía ampliar los márgenes de la reflexión a lugares tradicionalmente no trabajados de su obra como por ejemplo: el concepto de ciudadanía americana y la memoria de la esclavitud.

También la tensión entre experiencia y normatividad fue uno de los ejes que me permitió la articulación de la Parte I de la investigación, cuando las discusiones sobre la

---

<sup>531</sup> La relación entre reconciliación y dimensión didáctica de los juicios ha sido desarrollada -entre otros- por Colleen Murphy, quien señala que la enseñanza que se desprende de estos procesos es el reconocimiento del valor de la decencia jurídica y la importancia de un juicio justo, así como la restauración de la confianza y la fe en el derecho. Murphy, Colleen., "Political Reconciliation and International Criminal Trials", en VV. AA., *International Criminal Law and Philosophy*, Edited by Larry May and Zachary Hoskins, Cambridge University Press, New York, 2010, p. 240.

institucionalización de la memoria fueron determinantes. Son los capítulos en que la sociología de la memoria cobra relevancia de la mano de Durkheim, Halbwachs, Assmann, Daniel Levy o Natan Sznaider y donde aparece el discurso de las contra-memorias que permiten indagar en los fracasos institucionales a la hora de dar cuenta del daño. Es en esa intersección, en la dialéctica entre memoria oficial y contra-memorias, donde sitúo la idea de *cosmopolitismo del miedo y memorias parias* como conceptos que permiten explicar los procesos de institucionalización de la memoria en el espacio cosmopolita. Y a su definición le acompañaban referencias a procesos concretos impulsados por instituciones internacionales cuyo objetivo es preservar la memoria de determinadas experiencias históricas.

En la Parte III había una división entre los epígrafes dedicados a la literatura sobre trauma y los puntos que giraban alrededor de la idea de *las resoluciones de la memoria*. La estructura de esa parte responde -como advertí en su introducción- a una deuda intelectual contraída con Reinhart Koselleck: la diferencia entre la experiencia primaria y la experiencia secundaria. Una distinción de gran ayuda cuando de lo que se trataba era de definir de forma precisa los contrastes entre el testimonio de las víctimas, la voz de los jueces o la voz de los periodistas.

Después de dibujar con trazo grueso algunos de los debates o corrientes de la reflexión post-trauma, me sumergí en la vida Shim'on Srebrnik. Su historia era como el *Aleph* de Borges, tenía la sensación de que te asomabas a ella y veías casi la totalidad de los problemas entre trauma y derecho. Pensar que participó como testigo en diferentes procesos judiciales y que después sería su historia el inicio de la película de Lanzmann *Shoah*, hacía que todo lo aprendido de -entre otros- Shoshana Felman pudiese trasladarse de la teoría a un caso práctico tan fascinante como abismático por su complejidad. La biografía de Shim'on Srebrnik fue la llave para pensar críticamente la relaciones entre arte y derecho, y la complementariedad de ambas esferas cuando de lo que se trataba era de articular el significado de una experiencia de daño.

La sala del tribunal como espacio de elaboración de la experiencia secundaria trajo consigo nuevos problemas para intentar comprender el significado y las implicaciones de la justicia al Holocausto. Me gustaba la idea de deliberación, incluso conversación, constreñida por las normas que guían la celebración de un proceso penal para pensar la sala del tribunal como espacio de memoria y para exponer el debate abierto entre

aquellos que defienden las ventajas o inconvenientes de perseguir a través de un juicio finalidades que no son propias de la justicia formal. En ese punto son las obras de Mark Osiel, Tzvetan Todorov, Henry Rousso, Martti Koskenniemi y Susan Sontag, las que me permiten no sólo una mejor interpretación de *Eichmann en Jerusalén* sino abrir la reflexión a otros juicios de posguerra marcados por la dialéctica entre impunidad/espectáculo y que a veces son concebidos como los mejores medios para transmitir una enseñanza o para condicionar las formas de apropiación de una experiencia de daño. Entre los aciertos que considero tiene el planteamiento descrito es dibujar el escenario teórico de la confrontación entre unos y otros, y al mismo tiempo reconocer en Arendt que su atención a los procesos judiciales no fue puntual y cerrada al juicio a Eichmann.

Por último, en el interior del paisaje de la comunicación del daño, intente construir un concepto que me ayudase a pensar los trabajos de los enviados a cubrir juicios en los que se dirimen responsabilidades por crímenes contra la humanidad o por genocidio. Les llamé: los corresponsales de la culpa. Escribir e investigar sobre ello me ha deparado emociones contradictorias: por momentos tenía la sensación del que pisa un terreno que considera *terra nullius* y en otros instantes me asaltaban las dudas sobre el acierto o no de calificar esas voces como voces difractadas ante lo opaco de los sujetos juzgados y si su comparación tendría el interés que yo imaginaba.

Tuve claro la necesidad de situar primero el medio elegido por Arendt para la publicación de su reportaje sobre el juicio a Eichmann, y en ese proceso de encontrar motivos y razones, observé que no era casual la elección y que antes y después de ella, fueron varios los corresponsales que contaron en sus páginas como se hacía justicia al Holocausto. Para ello me centré en las crónicas de Janet Flanner, Rebecca West y Elizabeth Kolbert. Las dos primeras nos legaron reportajes sobre los juicios de Núremberg y la tercera sobre uno de los últimos juicios celebrados contra el nazismo en Alemania.

Después llegó el momento de decidir quiénes iban a ser los corresponsales protagonistas del juicio a Eichmann y mi elección fue: Martha Gellhorn, Harry Mulisch, Lawrence Fellows y Haim Gouri. No sé cuantas justificaciones podría argüir para la presencia de cada uno de ellos pero diría por ejemplo: Mulisch por su relación con Mary McCarthy y Arendt, y por la cantidad de lugares comunes entre sus escritos y *Eichmann*

en *Jerusalén*; Lawrence Fellows por el medio al que pertenecía y porque algunos intentaron sin éxito que no fuese el corresponsal del *New York Times* en Jerusalén; Martha Gellhorn porque su vida es una de esas vidas en que se puede contemplar el siglo XX; y para explicar la presencia de Haim Gouri bastaría recuperar la anécdota que cuenta Elie Wiesel de su abandono del palacio de justicia para recuperar de las hemerotecas los titulares de periódicos que no decían nada del exterminio ni de las deportaciones y porque su reportaje era el contrapunto perfecto al Eichmann de Arendt.

Luego había que dejar espacio para la sospecha. Dicho de otro modo vi la necesidad de pensar los primeros ecos de la polémica por la publicación de Arendt. En los primeros años son ingentes las publicaciones sobre el tema y no sé si es posible recogerlas todas, y sobre todo no creo que tenga más sentido hacerlo que para construir un archivo sobre Arendt y sus críticos. Había que decidir acotar el debate y pensé que la mejor elección era centrarme en dos revistas simbólicas para el mandarinato intelectual de aquel tiempo: *Commentary* y *Partisan Review*. Fue en sus páginas donde el debate adquirió tonos de purga pero a su vez son los espacios donde es posible rastrear algunas de las críticas de mayor profundidad lanzadas contra el texto de Arendt. Al mismo tiempo se daba la paradoja de que Arendt había colaborado en ellas o tenía dentro de las mismas a algunos de los que habían sido sus amigos desde su llegada a EEUU.

Después del eco dejado por el debate pensé que había algo más en Arendt y que sólo era esgrimido por sus críticos para cuestionar algunas de sus afirmaciones: su condición de filósofa. En eso era distinta a otros corresponsales de la culpa que antes de cubrir el juicio a Eichmann eran en su mayor parte escritores o periodistas dedicados a otros asuntos. Y tenía claro -a través de la correspondencia con Jaspers- que antes de su llegada a Jerusalén estuvo preparando una maleta llena de conceptos filosóficos que le sirvieron para la elaboración de algunas de sus tesis.

Conocía muchos filósofos que habían escrito sobre juicios de posguerra, desde Lévinas a Horkheimer, pero me faltaba encontrar un nombre que pudiese poner en paralelo a Arendt por haber tenido la misma experiencia de haber sido por un tiempo corresponsal de la culpa. Y de la mano de uno de los críticos de Arendt llegó la oportunidad que esperaba: Simone de Beauvoir había estado presente en el juicio a Robert Brasillach y había publicado en la revista *Les Temps Modernes* un reportaje sobre aquel juicio. Si

Peter Weiss<sup>532</sup> había teatralizado el juicio celebrado en Frankfurt ordenando las declaraciones en actos y haciendo del teatro documental algo más que copia de archivos, también es posible decir que Arendt y Simone de Beauvoir habían estructurado lo vivido en las salas de los tribunales en función de su pensamiento filosófico e hicieron mucho más que una mera descripción de lo acontecido durante los juicios. Y esa característica era en gran medida el hecho singular que las diferenciaba de otros corresponsales de la culpa.

Ahora que llega el momento de desprenderse de lo escrito, situación ya anunciada en la introducción, asaltan las dudas sobre si habré alcanzado las metas que me propuse y sobre todo, si el lector podrá extraer algún elemento que represente un aporte personal respecto a algunos de los debates abordados. Pero antes de que llegue el desasosiego que trae consigo la respuesta sin certeza, siempre queda pensar -como dijese el teniente general Frederick Browning durante el diseño de la *Operación Market Garden*- que el puente que se pretendía cruzar era un puente demasiado lejano.

---

<sup>532</sup> Weiss, Peter., *La indagación. Oratorio en 11 cantos*, trad. Ernst-Edmund Keil y Jacobo Muñoz, Círculo de Lectores, Barcelona, 1972.

## Bibliografía

- Abel, Lionel., “The Aesthetics of Evil”, *Partisan Review*, Vol. 30, N. 2, 1963.
- Adler, Laure., *Hannah Arendt*, trad. Isabel Margelí, Destino, Barcelona, 2006.
- Adorno, Theodor., *Consignas*, trad. Ramón Bilbao, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Adorno, Theodor., *Ensayos sobre la propaganda fascista. Psiconálisis del antisemitismo*, Paradiso, traductores de dicha conferencia Wenceslao Galán y Adán Kovacsics, Buenos Aires, 2005.
- Adorno, Theodor., *Dialéctica Negativa*, Adorno, Theodor W., *Dialéctica Negativa*, versión de José María Ripalda, revisada por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1986.
- Aguilar, Paloma., y Humlebaek, Carsten., “Collective memory and national identity in the Spanish democracy”, *History and Memory*, Fall 2002.
- Améry, Jean., *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, trad. Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Alexander, Jeffrey C., *Trauma. A Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 2012.
- Arendt, Hannah., “The Concentration Camps”, *Partisan Review*, Vol. 15, No. 7, 1948.
- Arendt, Hannah, “The Cold War and the West”, *Partisan Review*, Vol. 29, No. 1, 1962.
- Arendt, Hannah., *La vida del espíritu*, trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- Arendt, Hannah., y Jaspers, Karl., *Correspondence 1926-1969*, edited by Lotte Kohler and Hans Saner, trad. Robert and Rita Kimber, Harcourt Brace Jovanovich, Orlando, 1992.
- Arendt, Hannah., *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. Daniel Najmías, Lumen, Barcelona, 2000.
- Arendt, Hannah., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003.
- Arendt, Hannah., *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Arendt, Hannah., *La tradición oculta*, trad. R. S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2004.
- Arendt, Hannah., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. Miguel Candel, Paidós, Barcelona, 2005.
- Arendt, Hannah., *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2006.



Arendt, Hannah., y McCarthy, Mary., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, trad. Ana María Becciu, Lumen, Barcelona, 2006.

Arendt, Hannah., *Responsabilidad y juicio*, trad. Miguel Candel, Barcelona, 2007.

Arendt, Hannah., *La promesa de la política*, trad. Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2008.

Arendt, Hannah., *Escritos judíos*, trad. Eduardo Cañas, Miguel Cancel, R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, Paidós, Madrid, 2009.

Arendt, Hannah., *Los Orígenes del Totalitarismo*, trad. Guillermo Solana, Alianza Editorial, 2009.

Arendt, Hannah., *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2010.

Arendt, Hannah., *Diario Filosófico 1950-1973*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2011.

Arendt, Hannah., *Eichmann en Jerusalén*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona, 2012.

Assmann, Jan., y Czaplicka, John., “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies, 1995.

Assmann, Jan., *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, New York, 2011.

Baron, Salo W., “European Jewry before and after Hitler”, *American Jewish Year Book*, Vol. 63, 1962.

Beauvoir, Simone de., *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, trad. Horacio Pons, Edhasa, Barcelona, 2009.

Beck, Ulrich., “¡Apártate Estados Unidos... Europa vuelve!”, *El País*, 10 de marzo de 2003.

Bell, Daniel., “The Alphabet of Justice”, *Partisan Review*, Vol. 30, N. 3, 1963

Bell, Duncan., “Agonistic Democracy and the Politics of Memory”, *Constellations*, Volumen 15, N°. 1, 2008.

Benhabib, Seyla., “The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen”, *Political Theory*, Vol. 23, No. 1, 1995.

Benhabib, Seyla., “Judith Shklar's Dystopic Liberalism”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, edited by Bernard Yack, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Benhabib, Seyla., “Arendt's Eichmann in Jerusalem”, en VV.AA., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Edited by Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Benjamin, Walter., *Notas sobre los cuadros parisinos de Baudelaire*, edición presentada, traducida y anotada por Fernando Bruno, <http://www.boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin.Estetica.2.pdf>

Bernard-Donals, Michael., y Glejzer, Richard., *Between Witness and Testimony. The Holocaust and the Limits of Representation*, State University of New York Press, Albany, 2001.

Bernstein, Richard., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, Oxford, 1996.

Bernstein, Richard., “An Execution as Comfort For the French Conscience”, *New York Times*, 10 de mayo de 2000. <http://www.nytimes.com/2000/05/10/books/books-of-the-times-an-execution-as-comfort-for-the-french-conscience.html>

Bernstein, Richard., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Padstow, 2002.

Bilsky, Leora., “Judging Evil in the Trial of Kastner”, *Law and History Review*, Vol. 19, No. 1, Spring, 2001.

Bloch, Marc., “Collective Memory, Custom, and Tradition: About a Recent Book”, trad. Jennifer Marie Silva, en VV. AA., *The Collective Memory Reader*, ed. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy, Oxford University Press, New York, 2011.

Booth, William J., “Communities of Memory: On Identity, Memory, and Debt”, *The American Political Science Review*, Vol. 93, No. 2, 1999.

Booth, William J., *Communities of memory: on witness, identity, and justice*, Cornell University Press, New York, 2006.

Brasillach, Robert., *Carta a un soldado de la quinta del sesenta. Poemas de Fresnes*, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2009.

Brasillach, Robert., *Los siete colores*, trad. Hugo Esteva y Luis María Bandieri, Ediciones Ojeda, Barcelona, 2014.

Brown, Daniel., Schefflin, Alan W., y Corydon Hammond, D., *Memory, trauma treatment, and the law*, W. W. Norton & Company, New York, 1998.

Browning, Christopher., *Collected Memories. Holocaust History and Postwar Testimony*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 2003.

Browning, Christopher., *The origins of the Final Solution: the evolution of Nazi Jewish policy, September 1939-March 1942*, University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2004.

Brunkhorst, Hauke., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, trad. Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Buck-Morss, Susan., "The City as Dreamworld and Catastrophe", *The MIT Press*, October, Vol. 73, 1995.

Butler, Judith., *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, 2006.

Caruth, Cathy., "Recapturing the Past: Introduction", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

Cavell, Stanley., *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2007.

Colom González, Francisco., *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Corbí, Josep E., "Emociones morales y la flecha del tiempo", *Azafea*, v. 7, 2005.

Crespi, Irving., "Public Reaction to the Eichmann Trial", *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 28, No. 1, Spring, 1964.

Cruz, Manuel., *¿A quién pertenece lo ocurrido? Acerca del sentido de la acción humana*, Taurus, Madrid, 1995.

Cruz, Manuel., *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia*, Gedisa, Barcelona, 2007.

Cruz, Manuel., *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Douglas, Lawrence., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, Yale University Press, New Haven, 2001.

Douglas, Lawrence., "The Didactic Trial: Filtering History and Memory into the Courtroom", *European Review*, Vol. 14, No. 4, 2006.

Douglas, Lawrence., "Back to the Booth", [http://www.jbooks.com/nonfiction/index/NF\\_Douglas\\_Gouri.htm](http://www.jbooks.com/nonfiction/index/NF_Douglas_Gouri.htm)

Durkheim, Émile., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Santiago González Noriega, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Durkheim, Émile., *La división del trabajo social*, trad. Carlos G. Posada, Akal, 2001.

Durkheim, Émile., *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, trad. Federico Lorenc Valcarce, Editor Miño y Dávila, Buenos Aires, 2003.

Durkheim, Émile., *Durkheim's Philosophy Lectures. Notes from the Lycée de Sens Course, 1883–1884*, edited and translated by Neil Gross and Robert Alun Jones, Cambridge University Press, New York, 2004.

Durkheim, Émile., *Sociology and Philosophy*, Translated by D. F. Pocock, Routledge, New York, 2009.

Dworkin, Ronald., "What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 10, No. 4, 1981.

Dworkin, Ronald., *Ética privada e igualitarismo*, trad. Antoni Domènech, Paidós, Barcelona, 1993.

Fackenheim, Emil Ludwig., *La Presencia de Dios en la Historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, trad. Leonardo Rodríguez Duplá, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

Felman, Shoshana y Laub, Dori., *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, Routledge, New York, 1992.

Felman, Shoshana., "Introduction to Claude Lanzmann's Speech", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

Felman, Shoshana., "A Ghost in the House of Justice: Death and the Language of the Law", *Yale Journal of Law & the Humanities*, Vol. 13, 2001.

Felman, Shoshana., *The juridical unconscious: trials and traumas in the twentieth century*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

Felman, Shoshana., "A Response to Marianna Torgovnick", *Critical Inquiry*, Vol. 28, Nº. 3, Spring, 2002.

Finkielkraut, Alain., *Una voz viene de la otra orilla*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Flanner, Janet., *Uncollected Writings 1932-1975*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York, 1981.

Foucault, Michel., *Foucault Live (Interviews, 1961-1984)*, Semiotext(e), 1996.

Foucault, Michel., *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel, Altamira, Argentina, 1998.

Foucault, Michel., *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2002.

Foucault, Michel., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002.

Foucault, Michel., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, <http://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzsche%20genealogia%20historia.pdf>

Friedländer, Saul., *Una psicología colectiva. El antisemitismo nazi*, trad. Fina Warschaver, Granica Editor, Buenos Aires, 1972.

Friedländer, Saul., *El Tercer Reich y los judíos (1939-1945). Los años del exterminio*, trad. Ana Herrera, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2009.

Furet, Francois., y Nolte, Ernst., *Fascismo y Comunismo*, trad. Víctor Goldstein, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.

Gabás, Raúl., *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980.

García-Baró, Miguel., “Hacia la interpretación filosófica del horror. Una nota a propósito de la obra filosófica-teológica de Emil Fackenheim”, en VV.AA., *La filosofía después del Holocausto*, ed. Alberto Sucasas, Riopiedras, Barcelona, 2002.

Gellhorn, Martha., “Eichmann and the Private Conscience”, <https://www.theatlantic.com/past/docs/issues/62feb/eichmann.htm>

Gellhorn, Martha., “Is There a New Germany?”, <https://www.theatlantic.com/past/docs/issues/64feb/germany.htm>

Gillis, John R., “Gathering Together. Remembering Memory through Ritual”, en VV. AA., *We Are What We Celebrate*, eds. Amitai Etzioni and Jared Bloom, New York University Press, New York, 2004.

Goffman, Erving., *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Northeastern University Press, Boston, 1986.

Goldberg, Amos., “Trauma, Narrative, and Two Forms of Death”, *Literature and Medicine*, Spring, 2006.

Gómez Ramos, Antonio., “La política, los otros y la memoria”, *El Rapto de Europa: crítica de la cultura*, N°. 2, 2003.

Gómez Ramos, Antonio, “El duelo del siglo. Notas sobre un ensayo de Imre Kertész”, *Azafea* n°. 7, 2005.

González Calleja, Eduardo., *Memoria e historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales*, Catarata, Madrid, 2013.

Gouri, Haim., *Facing the Glass Booth. The Jerusalem Trial of Adolf Eichmann*, trad. Michael Swirsky, Wayne State University Press, Detroit, 2004.

Grossman, Vasili., y Ehrenburg, Ilyá., *El libro negro*, trad. Jorge Ferrer, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2011.

Habermas, Jürgen., *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo, Taurus, Madrid, 1986.

Habermas, Jürgen., *Ensayos Políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona, 1997.

Habermas, Jürgen., y Leaman, Jeremy., “Concerning the Public Use of History”, *New German Critique*, N°. 44, Special Issue on the Historikerstreit, 1988.

Habermas, Jürgen., *Más allá del estado nacional*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1998.

Habermas, Jürgen., *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1999.

Habermas, Jürgen., *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 2000.

Habermas, Jürgen., *Israel o Atenas*, trad. Pere Fabra, edición de Eduardo Mendieta, Trotta, Madrid, 2001.

Habermas, Jürgen., *Tiempo de transiciones*, trad. Rafael de Agapito Serrano, Trotta, Madrid, 2004.

Habermas, Jürgen., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 2005.

Habermas, Jürgen., “Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research”, *Communication Theory*, 16, 2006.

Habermas, Jürgen., *Identidades nacionales y postnacionales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 2007.

Habermas, Jürgen., *Nuestro breve siglo*, <http://www.nexos.com.mx/?p=8965>

Habermas, Jürgen., “How to save the quality press?”, <http://www.signandsight.com/service/1349.html>

Halbwachs, Maurice., “Individual Psychology and Collective Psychology”, *American Sociological Review*, Vol. 3, Nº. 5 (Oct., 1938).

Halbwachs, Maurice., *On Collective Memory*, Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Halbwachs, Maurice., *La memoria colectiva*, trad. Inés Sancho-Arroyo, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

Heller, Agnes., “Marx, justicia, libertad: el profeta libertario”, en ID., *Crítica de la Ilustración*, trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Península, Barcelona, 1984.

Heller, Agnes., *Más allá de la Justicia*, trad. Jorge Vigil, Crítica, Barcelona, 1990.

Herman, Judith L., *Trauma and Recovery*, BasicBooks, New York, 1992.

Hilberg, Raul., *Sources of Holocaust research: an analysis*, Publisher: Ivan R Dee, Chicago, 2001.

Hilberg, Raul., *The Destruction of the European Jews*, Vol. III, Yale University Press, New Haven and London, 2003.

Hoffmann, Stanley., “Judith Shklar and Fearless Liberalism”, *PS: Political Science and Politics*, Vol. 22, No. 4, 1989.

Hoffmann, Stanley., “Judith Shklar as Political Thinker”, *Political Theory*, Vol. 21 No. 2, May 1993.

Horkheimer, Max., *Sociedad, razón y libertad*, trad. Jacobo Muñoz, Trotta, Madrid, 2005.

Howe, Irving., “The New Yorker and Hannah Arendt”, *Commentary*, 1 de Octubre de 1963. <https://www.commentarymagazine.com/article/the-new-yorker-and-hannah-arendt/>

Hutton, Patrick., *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover, 1993.

Ibáñez Fanés, Jordi., *Antígona y el duelo. Una reflexión moral sobre la memoria histórica*, Tusquets, Barcelona, 2009.

Jaspers, Karl., *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, trad. Ramón Gutiérrez Cuatango, Paidós, Barcelona, 1998.

Jay, Martin., *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, University of California Press, Berkeley, 2004.

Jelin, Elizabeth., *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid, 2002.

Judt, Tony., *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses, 1944-1956*, trad. Miguel Martínez-Lage, Taurus, Madrid, 2012.

Kansteiner, Wulf., “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, 2002.

Kaplan, Alice., *The Collaborator: The Trial and Execution of Robert Brasillach*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Kaplan, E. Ann., *Trauma Culture. The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2005.

Keilbach, Judith., “The Eichmann Trial on East German Television, Journal of European Television”, *History and Culture*, Vol. 3, 5, 2014.

Kolbert, Elizabeth., “The last trial. The impossibility of justice for the Holocaust”, *The New Yorker*, 16 de febrero de 2015.

Koselleck, Reinhart., *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, trad. Miguel Salmerón Infante y Raúl Sanz Burgos, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

Koskenniemi, Martti., “Between Impunity and Show Trials”, en VV.AA., *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, Volume 6, 2002.

Lavabre, Marie-Claire., “Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria”, en *Historizar el pasado vivo de América Latina*, trad. Horacio Pons, <http://www.historizarelpasadovivo.cl>

LaCapra, Dominick., “Lanzmann's Shoah: Here There Is No Why”, *Critical Inquiry*, N°. 23, 1997.

LaCapra, Dominick., *An Interview with Professor Dominick LaCapra*, Interviewer: Amos Goldberg, Jerusalem, June 9, 1998, [Shoah Resource Center, The International 1/33 School for Holocaust Studies].

LaCapra, Dominick., “Equivocations of Autonomous Art”, *Critical Inquiry*, Vol. 24, No. 3, Spring, 1998.

LaCapra, Dominick., *Emile Durkheim Sociologist and Philosopher*, The Davies Group Publishers, Aurora, Colorado, 2001.

LaCapra, Dominick., *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 2001.

Lang, Berel., *Post-Holocaust: interpretation, misinterpretation, and the claims of history*, Indiana University Press, Bloomington, 2005.

Lanzmann, Claude., *Shoah*, trad. Federico de Carlos Otto, Arena Libros, Madrid, 2003.

Lanzmann, Claude., “El lugar y la palabra”, *Cahiers du cinéma. España*, Madrid, N°. 28, 2009.

Lanzmann, Claude., *La liebre de la Patagonia*, trad. Adolfo García Ortega, Seix Barral, Barcelona, 2011.

Lanzmann, Claude., “The Obscenity of Understanding”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

Laub, Dori., “Truth and Testimony”, en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

Laub, Dori., “On Holocaust Testimony and Its “Reception” within Its Own Frame, as a Process in Its Own Right. A Response to “Between History and Psychoanalysis” by Thomas Trezise”, *History & Memory*, Vol. 21, N°. 1, Spring/Summer, 2009.

Lemkin, Raphael., *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.

Lévinas, Emmanuel., *Difícil libertad*, trad. Juan Haidar, Caparrós Editores, Madrid, 2004.



Levy, Daniel., y Sznajder, Natan., *Holocaust And Memory In The Global Age*, Temple University Press, Philadelphia, 2005.

Leys, Ruth., *Trauma a Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Leys, Ruth., y Goldman, Marlene., “Navigating the Genealogies of Trauma, Guilt, and Affect: An Interview with Ruth Leys”, *University of Toronto Quarterly*, University of Toronto Press, Toronto, Vol. 79, N°. 2, Spring, 2010.

Levi, Primo., *A una hora incierta*, trad. Jeannette L. Clariond, La Poesía, señor hidalgo, Barcelona, 2005.

Lipstadt, Deborah E., “America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965”, *Modern Judaism*, Vol. 16, No. 3, October, 1996.

Lipstadt, Deborah E., *The Eichmann trial*, Schocken Books, New York, 2011.

Luban, David., *Legal Modernism*, The University of Michigan Press, United States of America, 1994.

Luban, David., “Hannah Arendt as a Theorist of International Criminal Law”, Georgetown Public Law and Legal Theory Research Paper No. 11-30.

Lyotard, Jean-François., *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. Georges Van Den Abbeele, Manchester University Press, Manchester, 1988.

MacIntyre, Alasdair., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007.

Marrades, Julián., “La radicalidad del mal banal”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35, 2002.

Mardones, José María., “La filosofía política del primer Habermas”, en VV. AA., *Teorías de la democracia*, coords., José M. González y Fernando Quesada, Anthropos, Barcelona, 1992.

Margalit, Avishai., *The Ethics of Memory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

Marrades, Julián., “Resentimiento y verdad. Sobre la réplica de Améry a Nietzsche”, *Isegoría*, 31, 2004.

Mate, Reyes., “Mística y política en J. B. Metz”, *El País*, 20 de diciembre de 1989.

Mate, Reyes., *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Mate, Reyes., “La herencia pendiente de la razón anamnética”, *Isegoría*, N° 10, 1994.

Mate, Reyes., *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.

Mate, Reyes., *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Anthropos, Barcelona, 1998.

Mate, Reyes., y Mayorga, Juan., “«Los avisadores del fuego»: Rosenzweig, Benjamin y Kafka”, en VV. AA., *La filosofía después del Holocausto*, ed. Alberto Sucasas, Riopiedras, Barcelona, 2002.

Mate, Reyes., *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003.

Mate, Reyes., “En torno a una justicia anamnética”, en VV. AA., *La ética ante las víctimas*, eds. José María Mardones y Reyes Mate, Anthropos, Barcelona, 2003.

Mate, Reyes., *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003.

Mate, Reyes., *A contraluz de las ideas políticamente correctas*, Anthropos, Barcelona, 2005.

Mate, Reyes., “Informe bio-bibliográfico”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, coord. Tomás Valladolid Bueno, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, N° 228, 2010.

Mate, Reyes., *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011.

May, Larry., *Genocide. A Normative Account*, Cambridge University Press, New York, 2010.

May, Larry., *After War Ends. A Philosophical Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2012.

Mayorga, Juan., *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona, 2003.

McCarthy, Thomas., *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, The MIT Press, Cambridge-Massachusetts, and London-England, 1985.

McCarthy, Thomas., “Coming to Terms with Our Past, Part II: On the Morality and Politics of Reparations for Slavery”, *Political Theory*, Vol. 32, No. 6, 2004.

McCarthy, Mary., “The Hue and the Cry”, *Partisan Review*, Vol. 31, No.1, 1964.

Medina, José., “Toward a Foucaultian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and *Guerrilla Pluralism*”, *Foucault Studies*, No. 12, October 2011.

Medina, José., “Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia”, *La balsa de la Medusa*, Segunda época, Número 4, 2011.

Metz, Johann Baptist., *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. M. Olasagasti y J. M<sup>a</sup>. Bravo Navalpotro, Cristiandad, Madrid, 1979.

Metz, Johann Baptist., *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, trad. Fernando Castillo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982.

Metz, Johann Baptist., y Wiesel, Elie., *Esperar a pesar de todo*, trad. Carmen Gauger, Trotta, Madrid, 1996.

Metz, Johann Baptist., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002.

Musmanno, Michael A., “Man With An Unspotted Conscience”, *New York Times*, 19 de Mayo de 1963. <http://www.nytimes.com/images/2004/10/17/books/eichmann-in-jerusalem-original-review.pdf>

Muguerza, Javier., “Ética y comunicación. Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas”, en VV. AA., *Teorías de la democracia*, coords., José M. González y Fernando Quesada, Anthropos, Barcelona, 1992.

Mulisch, Harry., *El juicio a Eichmann. Causa Penal 40/61*, trad. Catalina Ginard Féron, Ariel, Barcelona, 2014.

Murphy, Colleen., “Political Reconciliation and International Criminal Trials”, en VV. AA., *International Criminal Law and Philosophy*, Edited by Larry May and Zachary Hoskins, Cambridge University Press, New York, 2010.

Murphy, Wendy J., “Legal Rights of Trauma Victims”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, Edited by Paul S. Appelbaum, Lisa A. Uyehara, Mark R. Elin, Oxford University Press, New York, 1997.

Nolte, Ernst., *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, trad. Joaquín Adsuar Ortega, Ariel, Barcelona, 1995.

Nolte, Ernst., *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo*, trad. Sergio Monsalvo, Julio Colón y Adriana Santoveña, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2001.

Nora, Pierre., “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, N°. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, 1989.

Novick, Peter., *The Holocaust in American life*, Houghton Mifflin, New York, 1999.

Olick, Jeffrey K., “Collective Memory: The Two Cultures”, *Sociological Theory*, Vol. 17, N°. 3, 1999.

Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2000.

Osiel, Mark., *Mass Atrocity, Ordinary Evil, and Hannah Arendt: Criminal Consciousness in Argentina's Dirty War*, Yale University Press, New Haven, 2001.

Packard, Noel., y Chen, Christopher., “From Medieval Mnemonics to a Social Construction of Memory”, *American Behavioral Scientist*, Vol. 48, N°. 10, June, 2005.

Pensky, Max., “Solidarity with the Past and the Work of Translation”. No publicado.

Pensky, Max., “Universalism and the situated critic”, en VV. AA., *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White, Cambridge University Press, New York, 1995.

Pensky, Max., “Critical theory and the politics of memory”, Conferencia presentada en el Congreso: *Nostalgia for a Redeemed Future: Critical Theory*, Universidad John Cabot, Roma, 26 de abril de 2007.

Pereira Rodríguez, Gustavo Félix., *La propuesta de igualdad de recursos de Ronald Dworkin como articuladora de criterios distributivos de medios y capacidades*. Presentada en la Universidad de Valencia en 2002.

Pérez Lledó, Juan A., “Teorías críticas del Derecho”, en VV. AA., *El derecho y la justicia*, ed. de Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, Trotta, Madrid, 2000.

Pilatowsky, Mauricio., “Reyes Mate y el judaísmo”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, coord. Tomás Valladolid Bueno, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, N° 228, 2010.

Podhoretz, Norman., “Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance”, *Commentary*, 1 de septiembre de 1963.

<https://www.commentarymagazine.com/article/hannah-arendt-on-eichmann-a-study-in-the-perversity-of-brilliance/>

Pogge, Thomas., *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, trad. Michelle Kosch, Oxford University Press, New York, 2007.

Poliakov, Leon., “The Proceedings”, *American Jewish Year Book*, Vol. 63, 1962.

Ricoeur, Paul., *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Trotta, Madrid, 2003.

Savelsberg, Joachim J., y King, Ryan D., “Law and Collective Memory”, *Annual Review of Law and Social Science*, Vol. 3, 2007.

Semprún, Jorge., *La escritura o la vida*, Tusquets, Barcelona, 1995.

Smith, Philip., y Alexander, Jeffrey., “Introduction: the new Durkheim”, en VV. AA., *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge University Press, New York, 2005.

Smith, Philip., y Natalier, Kristin., *Understanding Criminal Justice: Sociological Perspectives*, SAGE Publications, London, 2005.

Rawls, John., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Rawls, John., “Fifty Years after Hiroshima”, en ID., *John Rawls. Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Rawls, John., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

Rawls, John., *Justice as fairness: a restatement*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 2001.

Rawls, John., *El liberalismo político*, trad. Antonio Domènech, Crítica, Barcelona, 2004.

Rawls, John., *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "On My Religion"*, ed. Thomas Nagel, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009.

Raz, Gal., "Actuality of banality: Eyal Sivan's The Specialist in Context", *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 24, Issue 1, 2005.

Robinson, Benjamin., "The Specialist on the Eichmann Precedent: Morality, Law, and Military Sovereignty", *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 1, Autumn, 2003.

Rodríguez Fouz, Marta., *Los restos de la identidad. Jürgen Habermas y la memoria del Guernica*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2004.

Rorty, Richard., "The priority of democracy to philosophy", [http://pages.uoregon.edu/koopman/siap/readings/rorty\\_priority\\_dmcy\\_phil.pdf](http://pages.uoregon.edu/koopman/siap/readings/rorty_priority_dmcy_phil.pdf)

Rothberg, Michael., *Multidirectional Memory, Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, California, 2009.

Rosenberg, Harold., "The Trial and Eichmann", *Commentary*, 1 de Noviembre de 1961. <http://www.commentarymagazine.com/article/the-trial-and-eichmann/>

Rousso, Henry., *The Haunting Past. History, Memory, and Justice in Contemporary France*, trad. Ralph Schoolcraft, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

Saravia, Gregorio., *Thomas Hobbes y la filosofía política contemporánea: Carl Schmitt, Leo Strauss y Norberto Bobbio*, Dykinson, Madrid, 2012.

Salomon, George., "America's Response", *American Jewish Year Book*, 1962, pp. 85-103.

Sánchez Muñoz, Cristina., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.

Scholem, Gershom., *A Life in Letters, 1914-1982*, trad. Anthony David Skinner, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Shandler, Jeffrey., *While America Watches. Televising the Holocaust*, Oxford University Press, New York, 1999.

Shklar, Judith., *Ordinary Vices*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1984.

Shklar, Judith., *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1986.

Shklar, Judith., “A Life of Learning”, Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies, Occasional Paper No. 9. 1989.

Shklar, Judith., *American citizenship: the quest for inclusion*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1991.

Shklar, Judith., *Political Thought and Political Thinkers*, edited by Stanley Hoffmann, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Shklar, Judith., *Redeeming American Political Thought*, edited by Stanley Hoffmann and Dennis F. Thompson, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Shklar, Judith., *Los rostros de la injusticia*, trad. Alicia García Ruiz, Herder, Barcelona, 2010.

Sontag, Susan., *Contra la interpretación*, trad. Horacio Vázquez Rial, Alfaguara, Madrid, 1996.

Sontag, Susan., *Ante el dolor de los demás*, trad. Aurelio Major, Suma de Letras, Barcelona, 2004.

Specter, Matthew G., *Habermas: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York, 2010.

Sucasas, Alberto., “Tiempo de Justicia. Reyes Mate y la memoria de las víctimas”, en VV. AA., *Reyes Mate. Memoria histórica, reconciliación y justicia*, coord. Tomás Valladolid Bueno, *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento*, N° 228, 2010.

Stern, Sol., “The Lies of Hannah Arendt”, *Commentary*, 1 de septiembre de 2013. <https://www.commentarymagazine.com/articles/the-lies-of-hannah-arendt/>

Stokholm Banke, Cecilie Felicia., “The Legacies of the Holocaust and European Identity after 1989”, DIIS Working Paper 2009.

Stokholm Banke, Cecilie Felicia., “Remembering Europe’s Heart of Darkness”, VV.AA., *A European Memory?*, Malgorzata Pakier & Bo Stråth (eds.), Berghan Books, New York, 2010.

Stonebridge, Lyndsey., *The Judicial Imagination. Writing After Nuremberg*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014.

Strawson, P.F., *Freedom and Resentment and other essays*, Routledge, New York, 2008.

Syrkin, Marie., “Hannah Arendt: Clothes of the Empress”, *Dissent*, Vol. 10, N. 4, 1963.

Thiebaut, Carlos., “El presente, la memoria y el resentimiento”, en VV. AA., *Ética día tras día*, ed. Muguerza, J. Quesada, F. y Aramayo, R. R., Madrid, Trotta, Madrid, 1991.

- Thiebaut, Carlos., “Mal, Daño y Justicia”, *Azafea*, 7, 2005.
- Thiebaut, Carlos., “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, *Philosophy and Social Criticism*, vol 34, 2008.
- Thiebaut, Carlos., *Invitación a la filosofía. Un modo de pensar el mundo y la vida*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2008.
- Thiebaut, Carlos., “Contra la crueldad y la humillación: los liberalismos “anómalos” de Shklar y Margalit”. No publicado.
- Traverso, Enzo., *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. David Chiner, Herder, Barcelona, 2001.
- Traverso, Enzo., *El pasado. Instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Almudena González de Cuenca, Marcial Pons, Madrid, 2007.
- Todorov, Tzvetan., “Letter from Paris: The Papon Trial”, *Salmagundi*, 121/122, 1999.
- Todorov, Tzvetan., “A rejoinder: French Trials”, *Salmagundi*, 128 / 129, Fall 2000.
- Todorov, Tzvetan., *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar, Paidós, Barcelona, 2000.
- Todorov, Tzvetan., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, trad. Manuel Serrat Crespo, Península, Barcelona, 2002.
- Todorov, Tzvetan., *La memoria, ¿un remedio contra el mal?*, trad. Manuel Arranz, Arcadia, Barcelona, 2009.
- Valladolid Bueno, Tomás., *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Universidad de Huelva, Huelva, 2003.
- Walzer, Michael., “World War II: Why Was This War Different?”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, N°. 1, 1971.
- Walzer, Michael., “On Negative Politics”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, edited by Bernard Yack, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- Walzer, Michael., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2001.
- van der Hart, Onno., y Horst, Rutger., “The Dissociation Theory of Pierre Janet”, *Journal of Traumatic Stress*, Vol 2, No. 4, 1989.
- van der Hart, Onno., Brown, Paul., y van der Kolk, Bessel A., “Pierre Janet's Treatment of Post-traumatic Stress”, *Journal of Traumatic Stress*, Vol 2, No. 4, 1989.
- van der Hart, Onno., Nijenhuis, Ellert R. S., y Steele, Kathy., “Disociación: Una característica principal del TEPT complejo insuficientemente reconocida”, trad. Drs. Luis Gonzalez Perz and Olaf Holm Cox, *Journal of Traumatic Stress*, N° 18.

van der Kolk, Bessel A., y van der Hart, Onno., "The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma", en VV. AA., *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.

van der Kolk, Bessel., "Traumatic Memories", en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, Edited by Paul S. Appelbaum, Lisa A. Ueyehara, Mark R. Elin, Oxford University Press, New York, 1997.

van der Kolk, Bessel A., y McFarlane, Alexander C., "The Black Hole of Trauma", en VV. AA., *Traumatic stress: the effects of overwhelming experience on mind, body, and society*, editors Bessel A. van der Kolk, Alexander C. McFarlane, Lars Weisaeth, The Guilford Press, New York, 2007.

Vidal-Naquet, Pierre., *Los judíos, la memoria y el presente*, trad. Daniel Zadunaisky, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1996.

VV. AA., "More on Eichmann", *Partisan Review*, Vol. 31, N. 2, 1964.

Weil, Simone., *Gravity and Grace*, trad. Emma Crawford y Mario von der Ruhr, Routledge, 2003.

Weiss, Peter., *La indagación. Oratorio en 11 cantos*, trad. Ernst-Edmund Keil y Jacobo Muñoz, Círculo de Lectores, Barcelona, 1972.

Weissman, Gary., *Fantasies of witnessing: postwar efforts to experience the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2004.

West, Rebecca., *Un reguero de pólvora*, trad. Antonio Iriarte, Reino de Redonda, Barcelona, 2014.

West, Rebecca., *El significado de la traición*, trad. Panteleimón Zarín, Reino de Redonda, Barcelona, 2011.

Wiesel, Elie., "Eichmann's Victims & the Unheard Testimony", *Commentary*, 1 de Diciembre de 1961. <https://www.commentarymagazine.com/article/eichmanns-victims-the-unheard-testimony/>

Winter, Jay., y Sivan, Emmanuel., "Setting the framework", en VV. AA., *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Winter, Jay., "Notes on the Memory Boom. War, Remembrance and the Uses of the Past", en VV. AA., *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship between Past and Present*, ed. Duncan Bell, Palgrave Macmillan, UK, 2006.

Wittmann, Rebecca Elizabeth., "The Wheels of Justice Turn Slowly: The Pretrial Investigations of the Frankfurt Auschwitz Trial 1963-65", *Central European History*, Vol. 35, No. 3, 2002

Wood, Nancy., *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Berg, Oxford, 1999.



Yack, Bernard., “Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought”, en VV.AA., *Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought*, edited by Bernard Yack, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Yack, Bernard., “Putting injustice first: An alternative approach to liberal pluralism”, *Social Research*; Winter 1999.

Yagoda, Ben., *About Town. The New Yorker and the World It Made*, Da Capo Press, Boston, 2001.

Young-Bruehl, Elisabeth., *Hannah Arendt. Una biografía*, trad. Manuel Lloris Valdés, Paidós, Barcelona, 2008.

Zertal, Idith., *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel*, trad. Marta Pino Moreno, Gredos, Madrid, 2010.

Zoltek-Jick, Rose R., “For Whom Does the Bell Toll? Repressed Memory and Challenges for the Law Getting Beyond the Statute of Limitations”, en VV. AA., *Trauma and Memory. Clinical and Legal Controversies*, Edited by Paul S. Appelbaum, Lisa A. Uyehara, Mark R. Elin, Oxford University Press, New York, 1997.